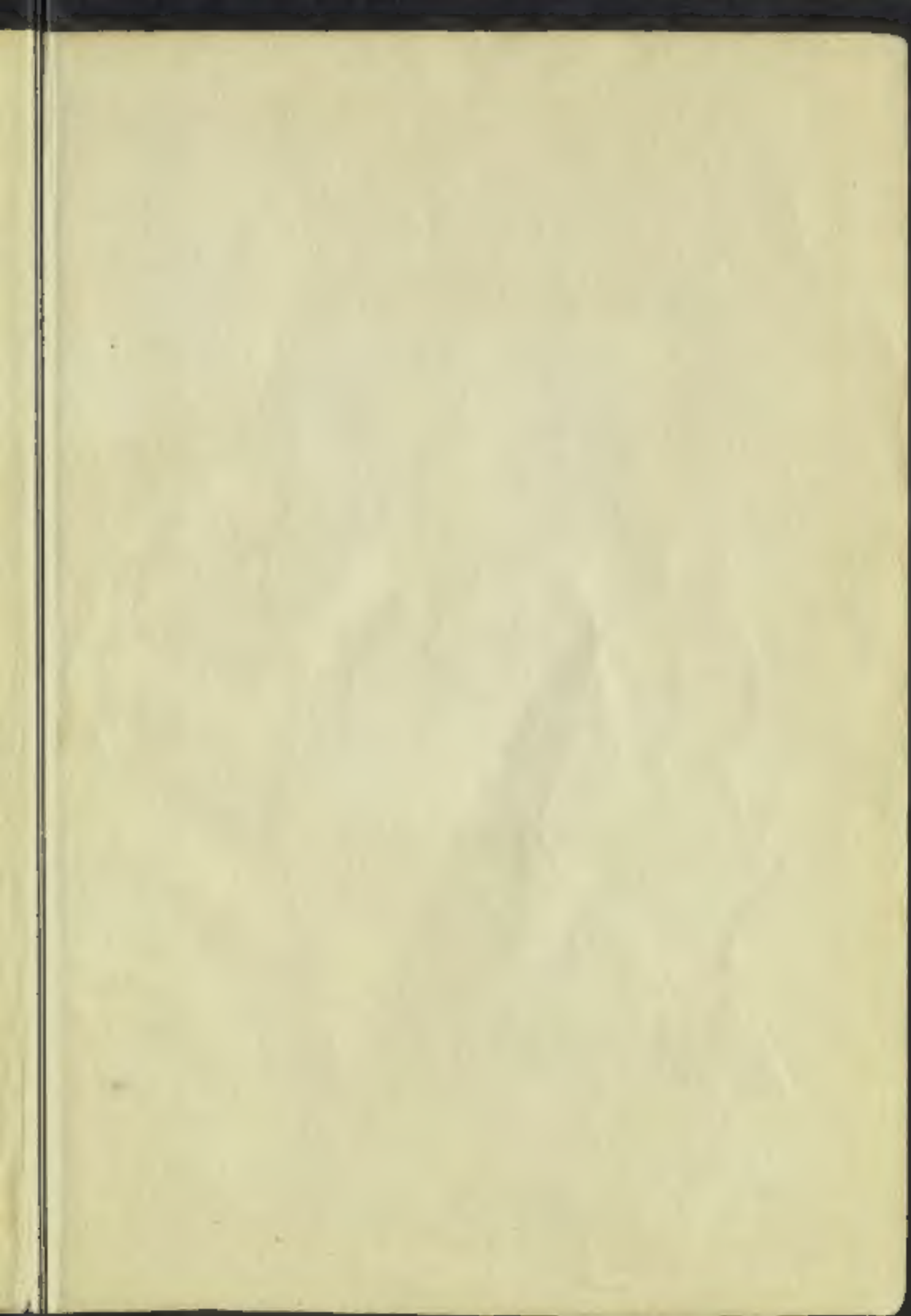
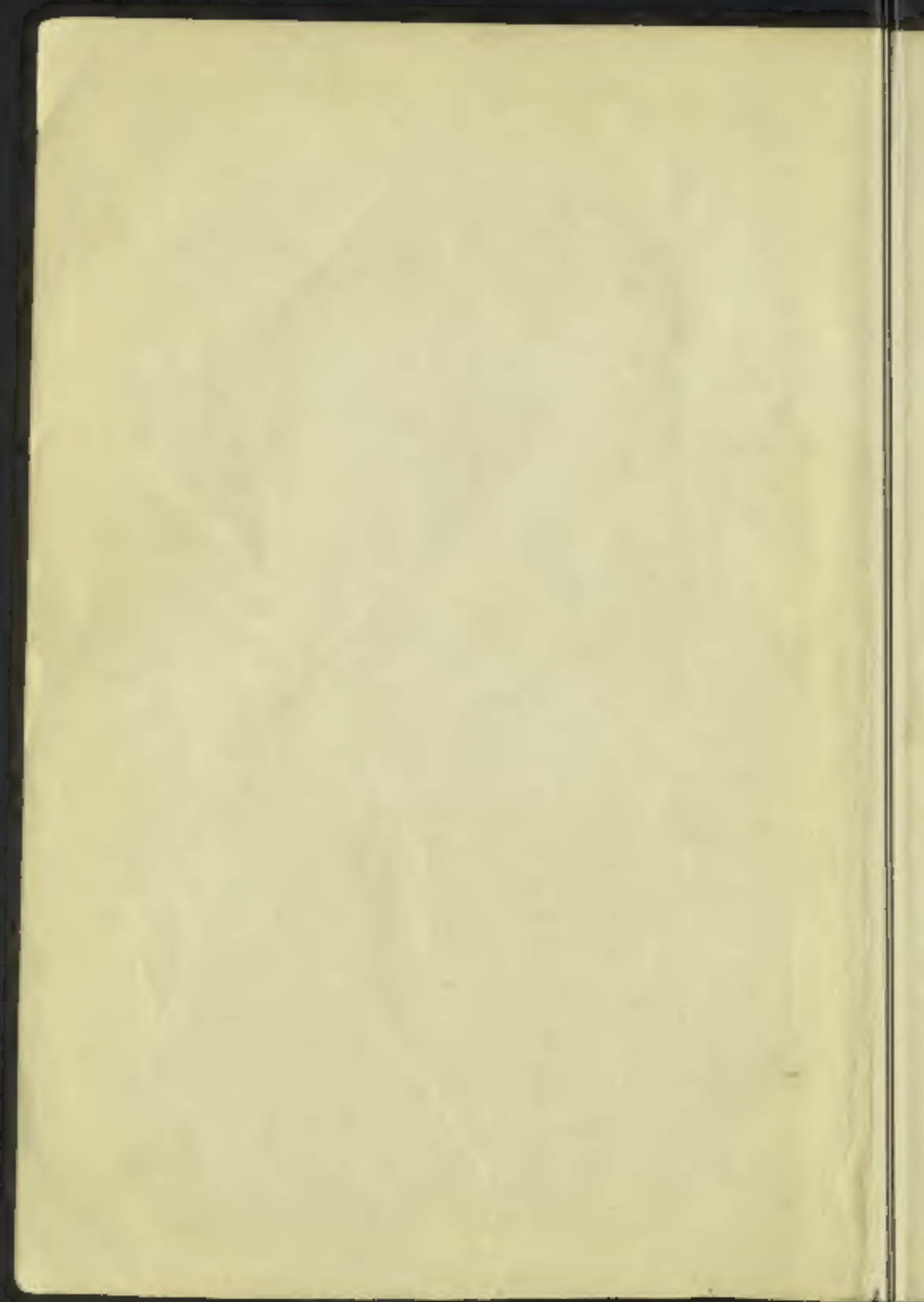


AMERICAN  
UNIVERSITY OF  
BEIRUT











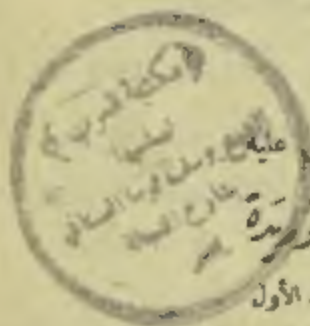
15L

# تاريخ الفلسفة في الإسلام

تأليف

الأستاذ ت. ج. دي بوير (T. J. De Boer)

بجامعة استردام



نقله إلى العربية وعلق عليه

محمد عبد الحادي أبو مرزة

بمكتبة الآداب بجامعة فؤاد الأول

الطبعة الثانية — مطبعة مبدئية

77220

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٩٢٨ — ١٩٢٩

77220







## مقدمة المترجم للطبعة الثانية

### بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله ، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين ، وبعد .  
فهذه هي الطبعة الثانية لكتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام ، وهي تمتاز على الطبعة الأولى بتنقيح في الترجمة وتصحيح لها في بعض المواضع ، وزيادات يسيرة في التعليقات ، و بإيضاح مفصل لبعض المشكلات وإكمال المعرفة بمذاهب بعض الفلاسفة والمفكرين .  
وقد وعدت القارئ بمزيد بيان لبعض المسائل ، بقرؤه في التصدير ؛ ولكن طول الكلام في هذه المسائل جعلها أولى بأن تكون أبحاثاً مستقلة ، لا تنسج لها القدمات ؛ فلا يد للقارئ أن ينتظرها في كتاب وافٍ عن الفلسفة الإسلامية .

وفي أثناء مراجعتي للترجمة وتنقيحها كان يلوح لي دائماً شخص ذلك الإنسان الكريم الذي قرأتها عليه والذي مكنتني من الانتفاع بمكتبته في التعليقات شهوراً طويلة ، وهو أستاذي الكريم الشيخ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ؛ فله الشكر والتحية الدائمة ، وهو في عالم المخلود .

ولا بد لي بمناسبة هذه الطبعة الثانية من أن أعبر عن شكري العظيم لأستاذي الدكتور فريتز ماير ، الأستاذ بجامعة بازل ، لموته لي برأيه في بعض النقط التي كانت لا تزال ملتبسة سواء بسبب اللفظ أو بسبب المعنى .

وإني لأرجو أن يجد المصنيون بدراسة الفلسفة الإسلامية في هذه الطبعة خيراً مما وجدوا في الطبعة السابقة . والله ولي التوفيق ؟

محمد عبد الرهاني أبو ريرة  
كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

القاهرة } ٢٢ ذو الحجة ١٣٦٧  
} ٢٦ أكتوبر ١٩٤٨

## كلمة المترجم للطبعة الأولى

### بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، وعلى آله وصحبه ،  
ومن والاه إلى يوم الدين ؛ وبعد :

فإن تاريخ الفلسفة من أهم الدراسات التي نهضت نحو السكال في أوروبا أثناء  
القرن التاسع عشر ، ولكنها لا تزال في مصر حديثة العهد ، يرجع تاريخها إلى إنشاء  
الجامعة المصرية .

ومن أهم ما تمتاز به النهضة العلمية الحديثة في مصر ، عناية كبيرة وجهتها الجامعة  
المصرية لدراسة الثقافة الإسلامية القديمة في الأدب والفلسفة والتاريخ ، على طريقة البحث  
العلمي الحديث .

على أن المستشرقين قد عُنوا منذ قرنين بدراسة الثقافة الإسلامية كلها بما فيها الفلسفة ،  
ولكن أبحاثهم في الفلسفة كانت في الغالب موضوعات متفرقة ، وكانت تعالج مسائل خاصة  
محدودة ، وقل أن يوجد في أبحاث المستشرقين كتبٌ تشمل تاريخ الفلسفة الإسلامية في  
جنتها ، فلا نعرف من ذلك إلا كتباً قليلة ، أحدها بالفرنسية يرجع إلى منتصف القرن  
لماضي ، وهو كتاب الأستاذ « مونك » الذي أشار إليه الأستاذ دي بور في أول مقدمته ؛  
والثاني هذا الكتاب الذي أقدمه بين يدي القارئ ، والذي يرجع تاريخه إلى أول هذا  
القرن ، وقد ظهر باللغة الألمانية وترجم إلى اللغة الإنجليزية ؛ والثالث كتاب : مفكر الإسلام  
لليارون كرادفو<sup>(١)</sup> ، وقد ظهر بالفرنسية بعد عام ١٩٢٠ .

أما في لغة العرب ، فلا نعرف كتاباً ظهر في تاريخ الفلسفة الإسلامية يستحق هذا  
الاسم ، وما كتب حتى الآن إما أبحاث خاصة محدودة ، أو أبحاث مجمة مملوءة بالأخطاء .

ولذلك أشير على بعض المندققين في كلية الآداب أن أترجم هذا الكتاب ليكون محلاً  
في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، يعطى قارئه فكرة شاملة عن مدى شأنها ، وبين تطورها  
ومشهورى رحلتها ، ويهديه إلى مسائلها ، فيبينه لدراسة لها

فقدت الأمانة على القيام بهذا العمل منذ أربع سنين ، وكان دور ذلك غفدت كثرة ،  
إذ لا بد من ترجمة كتب سعة أحادية في موضوع إسلامي ، أن يكون ملماً بالموضوع  
وعلمه بالاصطلاحات العربية ، هدى إلى المؤلف عب في الإيجاز ، ولم يذكر المراجع التي  
رجع إليها ، ولا المصادر العربية ، حتى لقد كان يترجم النص العربي ولا ين على مكانه ،  
وقد لا يدل على صاحبه ؛ ولم يشر إلا مرث قبلة إلى مصادر أحادية نقل عنها ؛ فكان  
هذا كله ، صعب مشقة الترجمة ، وبذلك صطرت إلى مترجمة كتب في التاريخ  
والترجمة ، وبى وراء كل ما وصفت ، به من مؤلفات المفكرين الذين عرض لهم المؤلف  
فاختدت في الأعين إلى الأصول العربية التي ربما تكون مؤلف قد جمع إليها ، وغفت  
عنا قبلة حد ترجمتهم مهتدي ، أمرهم لأحدهم ، أو مستغنياً ، لاصطلاحاته لدى حوى  
عليه للإسلاميون ، وأشرت في الصفات إلى أصعب للكتاب إلى ما جمع ، ودأبت  
بعض المصنوع ، ووصفت ما يدى أنه مؤخر ، وأصعب معلومات هيئتها من البحوث  
والأشرت جديدة ، ودأبت لتورج العربية مستقلاً إلى المصادر العربية نفسها

على أنى لا أعم إلى وقت كل ما عسى أن يكون مؤلف مد حدي به ، كما أنى م  
استطاع أن أوكل كل ما كتب بعد ظهور هذا الكتاب من بحوث ، ولكى حاولت  
لاستكمال ولاستدعاء قدر ما أمكن لذلك حوى ، لأحمل الكتاب أوفى وأمر به ،  
ولكن ذلك تظنه أشد من أوسع للمفكر الإسلامى

وقد تأملت لما في فكرته وطريقة تصوُّره ، قد يكون الترجمة أصدق ، ولم أعد  
عن لترجمة لدقيقه ، بل إلى مؤخر قبلة حد ، وعند مدعى إلى ذلك من تشبه كما هي في  
معدده الأولى ، ونفى في الكتاب ، لا نفسه قد لا يوفى عنه ، ولكى لا أحرص لها  
سعى ولا يشأت ، بل تركتها له خفيف لأن الذى يحمل مسئلة الكتاب هو مؤلف  
لا مترجم

ولما أتممت ترجمة الكتاب عرضتها على حضرة أستاذى صاحب المعالي الشيخ مصطفى

عبد البرق بك أستاذ الفلسفة الإسلامية في كلية الآداب إيداك ، وصاحب الفصل الكبير على هذه الدراسة في مصر ، ففصل ومكس من قراءته كله عليه ، وأرشدني إرشادات قيمة في المراجع والاصطلاحات ، مع طول الصبر والتصحیح بالوقت الثمين ، فله على ذلك أعظم الشكر والتقدير ؛ ثم قدمت الكتاب إلى لجنة التأليف والترجمة والنشر ؛ ففصل الأستاذ أحمد أمين بك رئيس اللجنة قراءته كله وبحثه طبعه ، وأمدني عليه ملاحظات كثيرة نافعة نستوجب الشكر ، وأخيراً أشرفت على طبع الكتاب في مطبعة اللجنة المصرية ، فلقبت عند حصرة مدرها امي عبد لطيف أمدي محمد الدمبعلی ، وعند معاديه ، من دعة الصدر وحسن المعونة الشيء الكثير

على أن المؤلف لم يذكر المداوي المصري في فصول الكتاب ، مكتفياً بذكر أروم منها في العهد ، فاستحسنت أن أذكر هذه المداوي في موصفي أيضاً ، وبدون واحد نقارى إشارت مختصرة في سياق الكلام فبطل أن حرف الداء إشارة إلى الداء ، والله ، بشرة إلى الفصل ، والاقاف تشير إلى القسم

أما المراجع فإني ، إلى جانب ما ذكرته في التصحيح ، أشير على القارى بالرجوع إلى دائرة المعارف الإسلامية في كل ما عرض له ، وإلى المتحقق لدى أصداء حديث الأستاذ روكان لكتابه المسمى : *Geschichte der arabischen Literatur* :

ولا يفوتني أن أقدم شكرى أبعث غصرت لأستاذي الذي كنتو شاحت ولأستاذي ذكر ومن ولد كور - بكلمة آداب ، ف كان لهم من فصل : دونة في إيضاح بعض اللفظ الغامضة في الأصل الألماني

وبلى لأحوال أكون قد وفقت في رحمة هذا الكتاب ، وفي زياده معه للقارى ، وسد حاجة من يريد معرفة تاريخ الفلسفة الإسلامية ، كما أرحو الله أن يسبح في لأجل ويريد في الجهد ، لاسلكال للدراسة في هذه لدخبة على صورة واقية جذره ، فبحسب تاريخ الفلسفة الإسلامية من غناية ودراسة

وأختم بكلمتي «شكر العظيم للجنة التأليف والترجمة والنشر ، صاحبه الفصل لأذكر في إظهار هذا الكتاب ، وفي إحياء الثقافة الصحيحة وشربها في الشرق العربي

لترجم

محمد عبد الهادي أنور برة  
 القاهره في ٢٤ شعبان سنة ١٣٥٧  
 ١٨ أكتوبر سنة ١٩٣٨  
 سيد مكتبة الآداب بجامعة فؤاد الأول

# فهرس الكتاب

١٠٠	مقدمة المترجم للطبعة الثانية
٥	مقدمة المترجم للطبعة الأولى
١	كلمة تقديم للمؤلف
٣	الباب الأول : مدخل .....
٣	الفصل الأول . مسرح الحوادث
	(١) بلاد العرب القديمة (٢) الحفصاء الراشدون ، المدسة ، الشيعة
	(٣) الأمويون ، دمشق والمصرة والكوفة (٤) المباسيون ، بغداد .
	(٥) الدول الصغرى ، سقوط الخلافة .
١١	الفصل الثاني . الحكمة الشرفية .
	(١) الطبر القلى عبد الساميين (٢) الديانة الفارسية ، الدهريّة
	(٣) الحكمة الهندية ..
١٦	الفصل الثالث العلم اليونانى
	(١) السريان . (٢) الكنائس المصراية (٣) إرثها ومصيب
	(٤) مدينة حران (٥) حمة يساور (٦) تريح السريان (٧) الفلسفة
	عند السريان (٨) التراجم العربية (٩) فلسفة النقطة . (١٠) مدى
	معرفة العرب بالثقافة اليونانى (١١) استمرار الذهب لأعماله على الحديد
	(١٢) كتاب التفاعلة (١٣) أونولوجيا أرسططالس أو كتاب الزوية
	(١٤) مهم العرب لأرسطو . (١٥) الفلسفة فى الإسلام .
٣٦	الباب الثاني . الفلسفة والعلوم العربية

٣٦

## الفصل الأول : علوم اللغة . . . . .

- (١) أنواع العلوم (٢) اللغة العربية ، القرآن . (٣) بحثة الصورة والكوفة (٤) علم النحو لتأثر بلطى ، المروص (٥) علوم اللغة والفلسفة . . . . .

## الفصل الثانى : مذاهب الفقهاء . . . . .

- (١) السنة ، الحديث ، اراى . (٢) القياس (٣) موضوع اعمه ومبرته (٤) الأخلاق والسياسة . . . . .

## الفصل الثالث المذاهب الاعتقادية (مذاهب متكلمين) . . . . .

- (١) المعاند النصارى (٢) علم الكلام (٣) بمرقة وخصومهم (٤) اعم لاسرار العمل الإلهى (٥) الله - إلهية (٦) لوى والعمل (٧) أو هديل املاف (٨) المصمم (٩) المخطط (١٠) ممر وأوهشم (١١) لأشمى (١٢) مذهب الكلاى القديم على القيل بالجوهر المراد (١٣) التصوف . . . . .

## الفصل الرابع : الأدب والتاريخ . . . . .

- (١) الأدب (٢) أو المتناحية ، نقى ، أو العلاء ، الحريرى (٣) تاريخ التاريخ (٤) السعوى والقدس . . . . .

## الباب الثالث الفلسفة الفيشاعورية . . . . .

## الفصل الأول الفلسفة الطبيعية . . . . .

- (١) مصادرها . (٢) علوم الرياضيات . (٣) العلوم الطبيعية . (٤) علم الطب . (٥) اراى (٦) الدهرية . . . . .

## الفصل الثانى إخوان الصفا بالصرة . . . . .

- (١) القرامطة (٢) إخوان الصفا ودائرة معارفهم العسعية (رسائلهم) (٣) رعة التنقيص (٤) العلم (٥) الرياضيات (٦) الطلى (٧) الله . . . . .

١٠٩



والعالم . (٨) النفس الإنسانية . (٩) فلسفة القدس (١٠) مذاهبهم في  
الأخلاق . (١١) تأثير رسائل إخوان الصفا . . . . .  
الباب الرابع الفلاسفة الآخرون عذهب أرسطو متأثراً بالأفلاطونية  
الجديدة في المشرق

١٢٥ ...

الفصل الأول الكندي

١٢٥ ...

(١) حياة الكندي (٢) موضعه من علم الكلام (٣) إرباسيات  
(٤) الله ، العالم ، النفس (٥) نظرية العقل (٦) الكندي باعتباره  
أرسطوطاليسياً . (٧) أصحاب الكندي . . .

الفصل الثاني الفارابي

١٣٦ .

(١) أصحاب لفظي (٢) حياة الفارابي . (٣) موضعه وراء أفلاطون  
وأرسطو (٤) الفلسفة (٥) منطق (٦) انوحد، الله (٧) العالم  
المعقول (٨) العالم لسفل (٩) النفس الإنسانية (١٠) العقل في  
الإنسان (١١) الأخلاق (١٢) السياسة (١٣) الحياة الآخرة  
(١٤) طوره وإمكانية (١٥) تأثير فلسفة الفارابي ، المسجلتان

الفصل الثالث ابن مسكويه

١٦٩

(١) مكانه (٢) ماهية النفس (٣) أصول الأخلاق . . .

الفصل الرابع ابن سينا

١٧٤ .

(١) حياته (٢) مجهود ابن سينا (٣) العلوم المنهجية ، منطق  
(٤) الإنسيات والطبيعية (٥) الإنسان والنفس الإنسانية (٦) العقل  
(٧) نظرية العقل في نوب الزمري . (٨) الحكمة الشرقية (٩) عصر  
ابن سينا ، البيروني (١٠) سيمياريان الزوطان . (١١) أثر ابن سينا  
بعد وفاته . . . . .

الفصل الخامس . ابن الهيثم

٢٠٦ ...



سبعة

(١) تحول الحركة الدمية نحو الغرب (٢) حياة ابن الهيثم ومؤلفاته

(٣) الإدراك والحكم (٤) أثر ابن الهيثم

٢١٢ .. الباب الخامس حياة الفسفة في المشرق

٢١٢ .. الفصل الأول : الفرائى

(١) علم الكلام والصوف (٢) حياة الفرائى (٣) موقفه إزاء الفسفة

عصره . (٤) المبدأ (٥) فقه والمبدأ (٦) الإنسان (٧) مذهب

اله فى الكلام (٨) نوحى والتجربة . (٩) نظره إعماله

٢٤١ الفصل الثانى . أبحاث المختصرات الجامعة

(١) مكانة الفلسفة (٢) الثقافة الفلسفية

٢٤٤ الباب السادس الفسفة فى المغرب

٢٤٤ الفصل الأول بواكيرها

(١) عصر بنى أمية . (٢) القرن الخامس

٢٤٧ الفصل الثانى . ابن باجة

(١) دولة المرابطى (٢) حياة ابن باجة . (٣) عصره (٤) المبدأ

ومبادئ الفلسفة (٥) النفس والمبدأ (٦) الإنسان المتوحد

٢٥٥ الفصل الثالث ابن طفيل

(١) دولة الوددى (٢) حياة ابن طفيل (٣) حتى بن قنطار

(٤) حتى و تطور الإنسانية . (٥) أخلاق حتى

٢٦١ الفصل الرابع ابن رشد

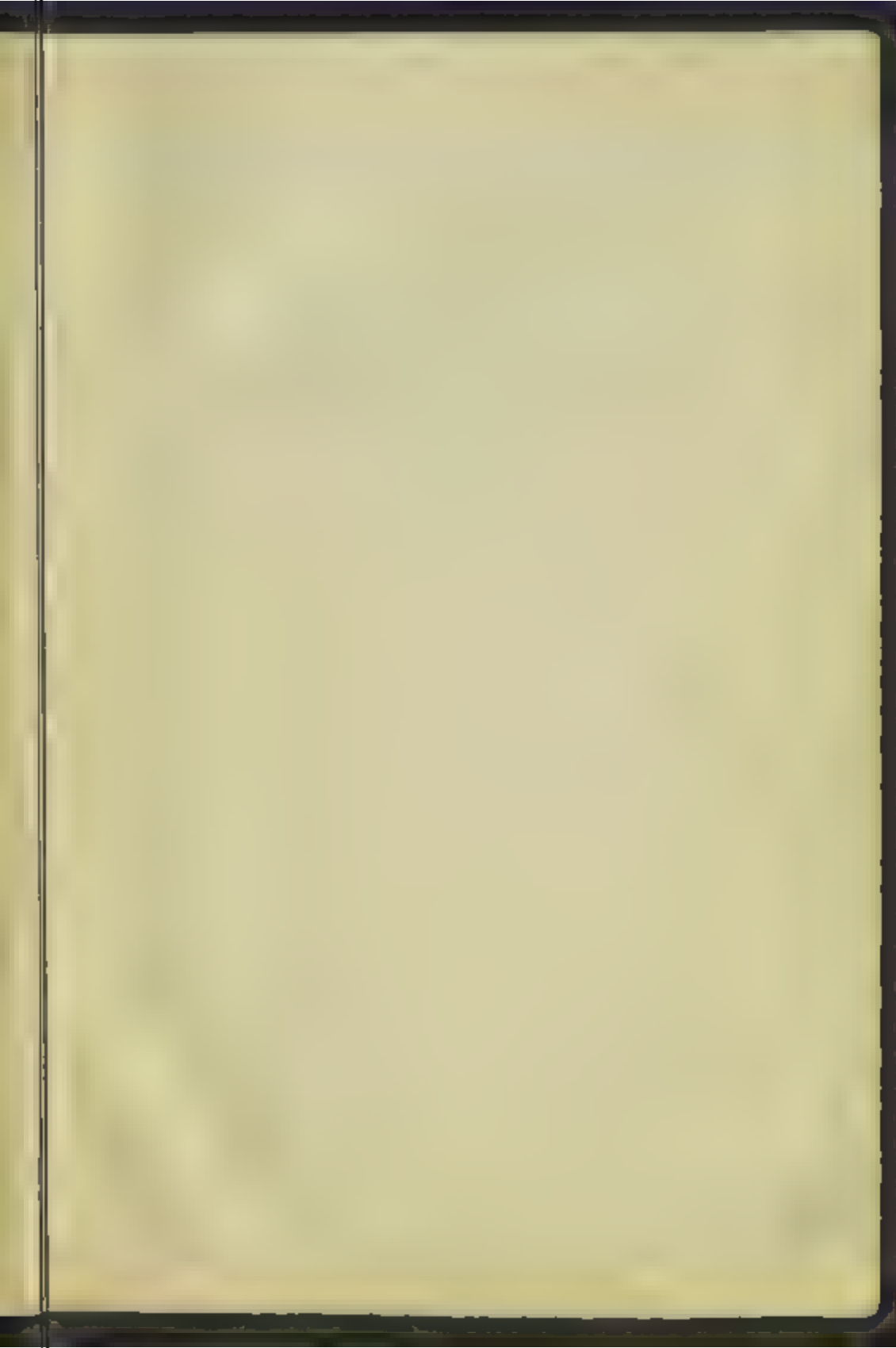
(١) حياته (٢) ابن رشد وأرسطو . (٣) النطق وعصره الحقيقة

(٤) العالم لله . (٥) الجسم والمبدأ . (٦) العقل والمعنى (٧) طبيعة

إعماله (٨) علمته العملية

الباب السابع : خاتمة

- (١) أحوان عصر ابن خلدون (٢) حياة ابن خلدون (٣) مسه  
 وبحرته لحياه (٤) مسه لتاريخ . مسج التاريخي (٥) موضوع علم  
 التاريخ . (٦) خصائص مذهب ابن خلدون
- المجلد الثاني العرب والعدهه انصرايميه في القرون الوسطى . ٢٨٤
- (١) الموقف السياسي في اليوم (٢) بالمو وطليطلة . (٣) العرب  
 في باريس
- فهرس الأعلام ..... ٢٨٩
- مصححات ..... ٣٠١



## كلمة تقديم للمؤلف

هذه أول محاولة لسبب تاريخ الفلسفة الإسلامية في حجتنا ، بعد أن وضع الأستاذ مولك<sup>(١)</sup> في ذلك مختصره المختيد ؛ فممكن أن يقدم كذا في هذا بدءاً ، لا إتماماً ، فلسفة من مؤلفات . ولست أرغم أي قد أحطت عمى بكل ما كتب في هذا المذهب من قبل ، ولم يكن كل ما عرفت من الأحداث في مشاغل يدي ، ولم أستطع الإبتساع بالخطوط إلا بادرأ

ونظراً لأن توجيهاً الإبتدائي في بيان مسائل هذا الكتاب ، فقد فقمي ذلك إعمالاً ذكر المراجع التي عتمدت عليها . لا يراد أن تدل شيئاً سلفه أو رويته على علاقه من غير تخصص . وفي آسف لأنه ليس في الإمكان لأن أن أبين عما عني من الفصل لعمامة أمثال دترمصي ، ودي غوي ، وحمود تريهير ، وهونسي ، وأوجست مولار ، ومولك ، وولد ك. ورماس ، وسوك هورحروي ، وسنتشيدرز ، وفان فلوون ، وكثيرين غيرهم ، في تفهيم المصادر التي رجعت إليها .

وعد أن أعمت هذا الكتاب ، ظهر بحث طريف عن ابن مسك<sup>(٢)</sup> ، أحاط بالكثير من تاريخ الفلسفة الإسلامية في أول عهدها ، ولكن هذا البحث لا يدعو إلى إحداث تغيير في حلة ما دهست إليه

أما في كل ما يتعلق بمعرفة المصادر فهي أشير على القارئ بالرجوع إلى ما كتب في مراجع العلوم والفكر في الشرق :

Die Orientalische Bibliographie,

Brocke manns' Geschichte der arabischen Litteratur

وإلى مراجع مذكورة في كتاب أو ريفخ (Ueberweg) في تاريخ الفلسفة<sup>(٣)</sup>

S. Munk Melanges de philosophie juve et arabe, Paris, 1858. (١)

Carra de Vaux Avicenne, Paris, 1930. (٢)

(٣) يجد القارئ هذه مراجع في كتاب أورفيج - ٢ من ٧١٥ - ٧٢٢ من طبعة برلين

١٩٢٨ م . أما المراجع عامة فيذكر بروكلمان ، خصوصاً في ملحق كتابه من ٤٧١ - ٤٧٢

من كلامه عن سلفه . كما يذكر عند كلامه عن كل صنف في مرجع تعلقه به .

على أني قصرتُ بجني على فلاسفة الإسلام ما استعطف ، فمُددَ كُر اس حذرون  
 واس مبينون إلا غرضاً ، وأُعمتُ دكر من عدم من معك ي اليهود ، غفلاً تاماً ، وإن  
 كانوا ، من الناحية الفلسفية ، ينشون إلى دائرة لثقافة الإسلامية . على أن هذا لا يضيع على  
 القارى بعداً كبيراً ، فقد وصفت حتى لأن المؤلفات السكينة عن دلاسته بى إسرائيل ،  
 أما فلاسفة الإسلام فقد أهملوا إمرالاً شديداً

ت . ج . دى بزم

حرونجى ( الأ . من الواظنة )



## انصر مسجى ، تحت سيادة لأجلش أو القرس<sup>(١)</sup>

وفي العرب كانت مع مكة وندسه (ثأب) ، على حريق عارى قديم : وكانت مكة ،  
مكة حجاز ، بصرى سوم ، ووقعت في كنف بيت حرم ، من كراخر كمة بحرية قوية<sup>(٢)</sup>  
أما في الشرق فقد شئت بمدى كثر من العرب كان طر بعض السيادة هما مملكة  
الأخمين في الحيرة ، على تخوم القرس ، ومملكة لمسية في الشام ، على تخوم لوم<sup>(٣)</sup>  
على أن أحده لأنه أمة كانت تتلى في لغته ، وسميه ، ولصهور محمد (عنه  
صلاة وسلام) ، وكان دمه ، وشمس له عند قومه<sup>(٤)</sup> ، وكانت قصته تدمر لبحر  
، في أول الأمر ، ميرة وحى الكون ، لا سمعده فلهذه ، من إن تأثير هؤلاء  
الشعر ، كثير ما كان يمدى فلهذه<sup>(٥)</sup>

## ٢ — في تاريخ العرب ، العربية ، الضيف

أفصح محمد (عليه الصلاة والسلام) هو وحده ذو شجون : أو بكر وعمر وعثمان وعلى  
( ١١ - ٥١٠ - ٦٣٢ - ٦٦١ ) في أن يفتوا في نفوس أمة الصحراء الأحرار ،

١١ - عند حصاره من العرب من ٦٠٠ هـ ، من ٦٠٠ هـ ، وندسه وندسه  
وعبرها في كتاب نيلس المتقدم الذكر .

(٢) راجع فيها يعلق بكما قبل الإسلام كتاب لاماني Lammen (H) : La Mecque à la  
veille de l'Hégire, Beyrouth. 1924 ! وعج على القارى ! لا بد من استقانات المؤلف إلا بعد  
النقد والتحقيق .

(٣) عند في ذلك في الإسلام لأشهر محمد أمين من ١٩ وما بعدها

(٤) للأستاذ أحمد أمين رأى يخالف هذا الرأي ، فهو يرى أن ترى صفات العرب عظام حكم  
العرب (جزر الإسلام من ٦٨ - ٧٠) ، وهؤلاء الحكام ومن بعدهم من العرب كان قد  
رحلات طلبة دراسية إلى فارس ، كالأطباء ، جديرون بجزيد من علمه باحث : ومن أهمهم الحارث بن  
كندة لثني وأمه نصر بن نذير ، راجع تاريخ الحكماء ، لثني من ١٩٣٣ من ١٦١  
وما بعدها ، وطبقات لأحمد بن أبي أصيبعة من ١٠٩ ، ١١٣ ، وكان مصر ، من حارة أبي  
عليه السلام ، قد جمع العلوم بالانتماء وبخاصة الطب ، وكان يرد إليه من رعايه وموافقه .

(٥) أما فيما يتعلق بالاعتمادات العلمية والدينية فلا بد من الاستدانة من دلائل قرآن وبعض لأشعار  
عند حجة ، ويرجع عرب إلى صفات لهم تصاعد لثني من ٢٠ - ٥٣ من طبعه مصر بهندسه  
أما غير المذكور أعلاه (بعض حرم العرب) ، وفي كتابه من بعض للشهرستاني ، من ١٣٢  
وما بعدها من تصدق لأوروسه ، وكتاب لثني ، ويرجع بعضهم من حاشي لثني بعض  
لثني كلام على تاريخ من حاشي ، وفي كتاب تاريخ - والأدب كنه من حاشي في حاشي بعضها





### ٣ الأمازيغية ، دمشق والمصر والكويت

وبعد أن انتصر معاوية ، ونجد دمشق عاصمة للدولة الإسلامية ، أصبح شأن مدنه فاصراً في حق أسرته على الساحة الروحية ، ولم يكن هذا بذات من أن تكتفى بدراسة الشرع وحديث ، متأثرة في ذلك مؤثرات مصرانية ويهودية .

أما في دمشق فبعد وفاة ( ٤٠ - ١٣٢ هـ - ٦٦١ - ٧٥٠ م ) نصر قلوب شعور الحكومه بدولة ، وقد مددت يده بدولة إسلامية أيام حكمهم من المحيط الأطلسي إلى ما وراء حدود الهند والتركستان . ومن البحر الجنوبي إلى بلاد القوقاز وإلى أسوار القسطنطينية ، وسكن ذلك كل أقصى ما سعت حدود دولة الإسلام .

وكانت دمشق تسكن لسيادة في كل صقع ، وصار يكتوزون طغمة أرمينية طيبة حربية ، وأغلب من على مسعى فيهم أن الأمم العربية ، على يد من مدينة أعرق وأرق من مدينة العرب ، يحدث هذه هؤلاء العرب ، ويحبس من طغمة فصحاءهم به لغة لدى ولدانهم ، وكان ذلك من صفة العرب في دولة في دمشق ، وفي دولتها في توليها العرب دون غيرهم ، وهذا هو دور على القلوب ، وهذا هو الأمر خط قلوب من العرب ومن المولدين (١) وكان العرب في الشام يتكلمون من النصارى (٢)

(١) وهذا ما عرفت ، فبعد أن انتصر معاوية ، وصار يكتوزون طغمة أرمينية طيبة حربية ، وأغلب من على مسعى فيهم أن الأمم العربية ، على يد من مدينة أعرق وأرق من مدينة العرب ، يحدث هذه هؤلاء العرب ، ويحبس من طغمة فصحاءهم به لغة لدى ولدانهم ، وكان ذلك من صفة العرب في دولة في دمشق ، وفي دولتها في توليها العرب دون غيرهم ، وهذا هو دور على القلوب ، وهذا هو الأمر خط قلوب من العرب ومن المولدين (١) وكان العرب في الشام يتكلمون من النصارى (٢)

(٢) وهذا ما عرفت ، فبعد أن انتصر معاوية ، وصار يكتوزون طغمة أرمينية طيبة حربية ، وأغلب من على مسعى فيهم أن الأمم العربية ، على يد من مدينة أعرق وأرق من مدينة العرب ، يحدث هذه هؤلاء العرب ، ويحبس من طغمة فصحاءهم به لغة لدى ولدانهم ، وكان ذلك من صفة العرب في دولة في دمشق ، وفي دولتها في توليها العرب دون غيرهم ، وهذا هو دور على القلوب ، وهذا هو الأمر خط قلوب من العرب ومن المولدين (١) وكان العرب في الشام يتكلمون من النصارى (٢)



العقيدة ، طنبوها لدهم أو ثمر شواهد مسكهم ، وهم ، وإن لم يكونوا في كثير من الأحيان  
بحيث يقدروا — أهل العلم والفن حق قدرهم ، فإنهم أعدوا عليهم من إعطائهم ما أحسنهم  
يلمحون بالثناء.

ومد عصر الرشيد ، على الأقل ، وأحدث في عدد دد لاكتبت ومعهده للعهد ، بل  
تعد أنه حتى مد عهد منصور نفسه ، وفي عهد سامون ومن بعده وحده خاص<sup>(١)</sup> ، شرع  
في نقل كتب العلم البوذية ، من طريق السريانية في العرب ، إلى لغة العرب<sup>(٢)</sup> وقد ألفت  
مختصرات لكتب اليونان وشروحها.

حتى إذا بلغ هذا النشاط العلمي أعظم ذرى صعوده ، كانت عظمة الإمبراطور به  
لإسلامة في دور المنيوط<sup>(٣)</sup> فاصصبت والحد من لغزية ، أي م تهدأ قط في عهد بني أمية ،  
إلى ترخصت في إظهار أيام بني عباس أيام الوحدة السياسية لوئمة القوي ، وغيت  
أيضا مدارس أخرى مريضة في حديثها ، كالحديث في مباحث الكلام ، وحدث المنهري  
العلمي ، على نحو ما حدث في أثناء تدهور الإمبراطورية الرومانية الشرقية

على أن خدمة الدولة ، في ظل الحكم الاستبدادي في الشرق ، ما كانت تحتاج إلى  
لقبيل من دوى القول المتدرة ، ففتت كثير من لقوى اغتية ولاشت في لا يملك في  
الترف ، ووقفت أخرى في السهولة والتلاعب بالأدلة وفي دعوى العلم<sup>(٤)</sup> ، إلى أن خطف ،  
لأولاً ، في حمية إمبراطور منهم ، إلى الاستبداد بقوة أمر فتية أمدع عن حرف التحصير والتخلاله ،  
فاستعوا أول الأمر بالمجاهدين من أهل إرس أو من صطيم بصفتهم ، ثم ساء ما<sup>(٥)</sup>  
من جدم

## ٥ - الدول الصغرى - سقوط الخلافة :

ثم أحد التحلل الإمبراطورية يتحلل شيئاً فشيئاً ، وكان سطر صعود لقرن ، وفرت  
العامية في المدن ، وثورات الفلاحين في البراف ، ودنس الشفعة والإسماعيلية في كل

(١) على أن الترجمة كانت قد بدأت منذ عهد بني أمية ، فأمر خالد بن برمك معاوية بنون عام  
٨٥ هـ بنقل كتب الطب والعلوم وسلكها<sup>(٦)</sup> ، وقال : هذا أول نقل للإسلام ( من كدم من ٧٤٩ ،  
١٣٥٤ ) ، صاف إلى ذلك نقل الخوارج من لغزسه أيام الحجاج ، ونقل كتابه شعرون لغز في العرب  
أمر عمر بن عبد العزيز

مكان ، ثم روع الولايات الدنية إلى الاستقلال ، كل ذلك كان من أسباب سقوط  
الإمبراطورية أو من علاماته .

وأصبح القرب حُجَّةً في قصور خفاء ، وصار لهم سلطان في حساب سبب الخفاء ،  
ورلت مكانة الخفاء ، فلم تنق لهم الإمكارة دسبة<sup>(١)</sup> ، وأحدثت تتكاون شدة قشياً دول  
صغيرة مستقلة في أطراف الإمبراطورية ، حتى آل الأمر إلى « ملك طوئف » يثيرون  
مسحطاً مؤرخ بكثير منهم ؛ وطهر أمر مدعوون في الاستقلال ، وأكبرهم شاكاً في العرب  
لذلك العهد سوا الأغلب في شمال إفريقيا ، إذ صرف لعد عن دولة بني أمية في الأندلس  
( انظر ٤ ف ١ ) — والطوويون والذمليون في مصر ، وسو حمال في الشام وما بين  
النهرين ، وفي الشرق قام الطاهريون والسامانيون ، وقد طرأ على دولهم تدبير  
في قصور هذه الأسر الصاعدة بحسب أن ينسب شعراء مصر الثاني ( القرن الثالث  
والرابع ) وعطاءه .

وقد أصبحت حلب ، مصر ، دونه سى حذب ، حتى من عدد من سكور ، مدة قصيرة ،  
مر كرك الحركة العقبية ، وعظمت العزيمة التي أسسها لطلوع في عام ٣٥٨ هـ ( ٩٦٩ م )  
عقل هذه الإمكارة مدة أطول من من حلب ، ثم جاء محمود لمروى الذي أصبح  
حاكم خراسان في عام ٣٨٩ م<sup>(٢)</sup> ، وهو قسرة في المشرق زمناً آخر قصيراً  
وفي عهد هذه لدول الصغيرة ، حتى كان أمر الحكم في يد الترك ، أسس أحد  
لمدارس الإسلام ، وتُست أول مدرسة بعدد في عام ٤٥٧ هـ ( ١٠٦٥ م )<sup>(٣)</sup>  
ومن ذلك الحين صار للشرق عجز ، ولكن هذا لم يكن إلا رواية ، في المكتف

(١) ومن غريب الاتفاق بين ما يقوله « ما بين رأيي من بعض المعكس في العرب » بحكمه يبرون عن  
نفس من أهم ، بعد مثال تلك والقوة بين آل بويه ، قام « الذي يلى في أسى » به ،  
هو أمر ديني اعتقادي لا ملوكي دنيوي ، ككل ما لرأس اعداب عند جهود من أمر لياحه لده  
من غير ملك ولا دولة ، فالقام من ولد الحسن الأول ( ما هو رئيس لإسلام » — ذكره لده  
سنة ١٩٢٣ م ١٣٢

(٢) هو أبو القاسم محمود بن ناصر الدولة بن منصور سكيك بن بوي .  
(٣) يقصد المؤلف المدرسة لطلابية بن أسسها طام ملك ورجب الحسن السلجوقي أبو أرسلان ،  
وليرجع القارى إلى الجزء الثاني من ضمن الإسلام للأستاذ أحمد أمين لرى طراً عن مدارس الأولى  
في الإسلام .









دست طاهر عندهم من الاعتراف به في عهد برزخورد الذي من الدولة الساسانية (٤٣٨-٤٥٧ م) ، اعطى من ذلك تأثيراً في تفكيرهم بعد ذلك .

في عهد مذهب اُعتبرت لنظرة الانسنة بكون ، وذلك من حقل زمان الذي لانهاية ( ٥٠٠ - ٥٠٠ ) هو هذا الاسمي ، و من هو عين القدر أو تلك الأعظم أو حركة لأفلاک . وقد من هذا مذهب جديد تحت اسم لنظر الفلکی ، فقبولاً مكاناً بارزاً في الأدب ، و من في كآر ، الشمس ، إلى يد هذا ، تحت ستار الاسلام أو من غير ستار (١) . و لكن متكلمي الاسلام كبروه ، بكتابه حادثة ( Water anism ) والكفر بالله الخ ( Alcoran ) و من ٣٠٠ و ٤٠٠ لكن افلاسه من يون ( deal sten ) بل بكاراً من متكلمين .

### ٣ التفسير الهندية

١ . الهند فكانت بعد الاز لحكمة على خمسة ، وكثير ما يقول وهو العرب في كتبهم إنها ٥ معادن الفلسفة (٢) .

وقد ذاعت معرفة الحكمة الهندية بين العرب أيام السلم من طريق التجارة التي كان العرب ، في الألعاب ، وسطاء فيها ، بين الهند والعرب ؛ ثم انتشرت أيضاً بسبب فتح الهند على يد المسلمين .

ونرجم لكثير من هذه الحكمة في عهد منصور ( ١٣٦ - ١٥٨ هـ = ٧٥٤ - ٧٧٥ م ) والرشيد ( ١٧٠ - ١٩٣ هـ = ٧٨٩ - ٨٠٩ م ) ، و ترجم بعض ذلك عن الترجمة الفارسية

(١) وقد جرى شعراء العرب منذ القدم إلى اليوم على الاستعانة بحكمة الزمان ، كقوله شعري مساعد هم في عصر عن بحر الخلود و حروف في ساس ، وكثيراً ما جد في أشعارهم ذكر أسماء الأيام ، الليل ، و ذكر صفاتها في الناس .

(٢) رجع فلاسفة الأمم القاصي مساعد لأداس من ١٠ و ما بعدها ، حيث يشهد بذلك بحكمة هند ، و بين يديهم و من تفكيرهم و ما وصل به من تعليم ، ولكن بعد أن مد في الحكمة على الهند ، فوجه تلموز في كتابه عن فلاسفة من أن علومهم خليط من أشياء مختلفة دون تعميم ، خصوصاً في قول كنه ( حقيق ما قلند من مقوله ) يد من ١٤ و ترجم هاري إلى ما يلوه في القدم من هند ، و إلى مدة قصيرة عملت سادس ريش في تسمية كتابه في شمه لأن عمدها من موسى التوحدي ، في المقدمة ، ط ، لسانبول ١٩٣١ .

(الامة اليهودية) وبعبارة اخرى عن الامة المنسكريفية مباشرة : وكم من أقول في الحكمة لأخلاقية أو الفلسفة أخذت من قصص اليهود وأطروحات مثل قصص ناشاتنتر<sup>(١)</sup> وغيرها إلى بقية عن اليهودية من دفع في عهد المنصور

غير أنه كان من خصائصه اعدادة والتجديد المتصل بطلب العمل وبسهم أكثر الأثر في تواكبه الحكمة العقلية في الإسلام ، وغرف كذب أسد هداية همكوت ، وهو الكتاب الذي روجه إلى العربية لفرأى ، ماونه عده من اليهود ، في عهد منصور ، قبل أن يعرف كتاب المحطى لبطليموس

وهكذا أفضحت للعرب آفاق واسعة تدار بمقدار في رضى ومستعمل ، وقد ذهل مؤرخو العرب ، في صداحتهم ، ربه ، إلى حد لا يضطرب ، من كبر الأعداد التي كان يسمونها اليهود في حسابهم : كما أن تدار من العرب في الهند والصين ، من جهة أخرى ، كما يوجد عن عمر اقدم نسخة لألف من الصين ، فكانوا موضع سحرية

ولم يحل مسلمون أصلاً ، اليهود في منطق وفيه بعد الطبيعة ، غير أن رتبة هذه الألف في التطور العلمى كان دون تأثير ، حصلت التسخيم ولا شئت في أن تاملات يهود الأرض بكتبتهم المقدسة وتقبلة بالدرس بعيداً ، كما كان متصل في الصوفية المسموعة والإسلامية<sup>(٢)</sup>

أما نفسه فلا ريب في أنها من ثمة العقل ليؤدى : وما يكون أن يسير روح العصر ، فمحض لا . سائر يهود منصفه بين القوم مكاناً من كذب أكثرى ، معنى ه وقد يكون في كان يذهب إليه هؤلاء المنسكون العميقو النظر البعيدو القور ندس بعد من أنفسهم يظهر لها من لآثار ، من أن كل ما يدركه الحس فهو مظاهر حادثة ، شيء

(١) هي المسئلة كلية ودسنة ، ومعنى ناشاتنتر الكتاب المنس .

(٢) بحث من حيث مبدأ أن بين التصوف الإسلامى الحقيقى من حيث نشأته ووسائله وقيامته وصيغته العامة ومن آراءه على تصوفه أو أسسه ، ويذهب على يد غير عرب ، خاصة تاسف همدى ، من هو ياهى الصوفى لمسلم ، وفكره الذي يذهب عليه عده عدهما على يد آخر ، والوسائل أيضاً تختلف وتبينه التصوف في ما بين ليست واحدة ، فشرط بين يهود وتصوفه هو الاتفاق على قهر نفس بـشئ لا تنفى ، لأنى يظهر

من خلافة الشعر وسحره ؛ وقد يتفق هذا أيضاً مع ما وصل إلى الشرق في مذهب الفيثاغوريين  
الجديد وفي مذهب الأفلاطون الجديد من أن كل ما على الأرض هو رائل فاني ؛ غير  
أن المهود لم يبنوا شيئاً ذي حطر في مسير ظهور الكون ، ولا في ميث الروح العلية .  
كما أن شيئاً من ذلك لم يؤثر عن فيثاغورس أو أفلاطون

ولسكي فتح الفكر إلى معرفة حقائق الأشياء الخارجية لم تكن يحتاج إلى حبال الهند .  
بل كان لابد له من عقل اليونان . ويحد في الرياضيات المرساة أكثر رهاق على هذا .  
ورأى أحسن العلماء ، الذين تمتد بهم في هذا الشأن ، أن الحس هو وحدة العصر الهندي  
في هذه الرياضيات ؛ أما الهند والمهندسة فهما يورثان البرعة في حل أسرها ، إن لم تكن  
هذه الصبغة اليونانية هي الوحيدة فيها

وسكاد لا بعد هذا واحد بعد عنه إلى دقة الرياضيات البحتة ؛ بل بقي المدد عديم  
على لدوام شدة مادة حساب ، مهم نوع في الكمية ، وكانت لمعرفة في بسطة الهند وسيلة في  
الحيلة . وكان نيتهم روي أن وجود ذرة ، تجمع خلاص منه عاية لهم ؛ والفلسفة هي السبيل  
إلى الحياة السعيدة . ومن أحسن هذا كتاب حكمة الهند على سبق واحد لا يتحدد ، تلك  
الحكمة الموجهة إلى الإبداع في شيء . لو اُخذ الشامل للأشياء كلها ؛ وذلك حلالاً لهم  
اليونان ، فإنه كان . في تشقه ، يقول أن يدرك أفاعيل الطبيعة وأفاعيل العقل ، في  
كل واحد .

نهيت لمعكري الإسلام من حكمة لشرف ومن محبيه ومن معارفه الكونية مادة  
مشوغة . ولكن الصورة التي صيغت فيها هذه المادة والبدأ الأساسي في سنها مصدرهما  
اليونان . ود وحدت العرب تصور بين الأشياء المتعددة روابط منطقي أو قائم على الاعتبار  
لخصائص لأشياء ، لا حين يخصصها ، حصاء أو محمول سب على غير عدم ، فارتاح أهم  
في كل ذلك متأثرون باليونان

٣ - العلم اليوناني<sup>(١)</sup>

١ - السريانه :

كما أن فرنسا كانت في الحرب مع وسطه الأصغر التحدي بين الهند والصين وبين  
بورصة ، فكانت كل السفن وسفحة في نقل انتقاده إلى أقصى الغرب ، حتى بلغوا بها  
و ساء لهم ليس كأول حملات الحروب وغيرها إلى العرب ، وسكنهم كأول فوق  
هذا ، هم ليس حدود انتقاده البوذية من الإسكندرية وأندكيا ، وشروها في الشرق ،  
وجملها في مدارس زده Edessa ونصيبين وحران وحند سامور وكانت صورة هي  
البلاد لوسطه على الحقيقة ، وفي وقت أكثر دولتين بذلك العهد ، وهي دولة فرنسا  
ودولة الروم ، اثنتان عدوين أو صديقتين ، ودم الصغار فروا ، وهم الصغار السريان في  
تلك الأحوال بدور شبه الدور الذي فانه اليهود في عهد

٢ الكائنات في الجبر

وجد انه يحوي لمعروف الكبيسة المصرية مفسمة إلى ثلاث فرق كبرى ، إذا صرنا  
الخط عن الفرق الصغيرة الكثيرة ، فمكات الكبيسة اليمفوية ، وإلى جانب الكبيسة

١) مجموع نقاري في معرفة تاريخ وطريقته نشر حلم بيوتاني في العرب من جهة ، ومعرفة  
عنه من امكرد في واثر بطم . و في في عكبر القريتين من جهة اخرى في مقالة ما كس مبرهوف  
صوار ، من الاكسبره في سداد Dr. Max Meyerhof Von Alexandrien nach Bagdad .  
وقد ظهر في SBPAW ( اخبار حلات الاكادمية لبروسية بطوم — الاسم القليق التاريخي عام ١٩٢٠  
من ٣٩ في سداد ، وعبره بمحضر في مجلة Islamic Culture الهندية عام ١٩٢٧ ( سار )  
من ١٧ ٢٩ وقد ترجمه في كور عند برحس بدوي في لبريه من كتابه نرات بيوتاني في  
لمساره الاسلاميه ( من ٣٧ ١ ) ولجميع نقاري في بحر ه ه شيدر ، صوار . نصري  
ولغير بيوتاني H. H. Schaeder Der Orient und das griechische Erbe ، وقد ظهر من  
مجموعه Die Antike ، في عام ١٩٢٨ من ٢٢٦ في سداد ، وفي هذه العيش ما يتبع ساحه  
نقاري في ساديين .

(٢) دعاء قصد ذوق ان يهودى الاندلس رجوع الى بلده كثير من كشت يهودى والارباب  
تفسيه ، وكان عدد ترجمه مد و خط كثير من مشايخ العرب الى شاعب اصوله ، وعلى هذه ترجم  
تعمد مسجون عدد ذك في مد و خط عربى ويهودى والاستفادة منها ، خصوصاً قبل ان يفر  
تسفلو على نواصه حارسه .

للمسكيات الرسمية متعة في صورية الخفية ، وكانت الكنيسة النسطورية هي السائدة في فارس

ولا يحلّ موارد مذهبه بين هذه الفوائد من أن يكون لها شأن في تطور العقائد في الإسلام

كان أوسع الكنيسة البقوية يرون أن اللاهوتية والديونية تؤمن في المسيح (عنه السلام) صمد واحد ، على كل شكلين عيرون بين طبيعتين في المسيح . الطبعية الإلهية وشبه اشربة ، وكل النسطور من أشد من مسكيات تدفد في هذا الأمر

ولما كانت الطبيعة في حقيقة أمرها عذراء عن قوة أو مبدأ فعلي ، صدر موطن الأربع هو حال ما للإله من رادة ومن لا يزال من ، ذة وفعل متحدان في المسيح أم هامتين ؟

فما له فاهم ، لأما دينة وأما سرحها إلى النظر العقلي ، أكدوا القول بالوحدة في المسيح ، منهم ، مستقيمين من شأن المنصر النسطوري

وأن النسطوريين فاهم دهموا تدون لمسيح خصائص الإنسان في الوجود والإرادة والفعل ، يميزين بين ذلك وبين ما قام به اللاهوتي

وفي هذا المذهب الأخير الذي ساعده ظروف مذهبية وأحوال إلهية بحال أوسع للنظر المنطقي في لكون وفي حياة : واحد النسطوريين يدون أكبر جهد في دراسة علوم اليونان<sup>(١)</sup>

### ٣ - أرهاق ومصيبين

كانت المسيحية هي مه كل من كنيسة أمريه والكنيسة الشرقية (أو المرومية) :

(١) ألفت هذه الفروع النصرانية وعقائدها كما مر بها لسليمان ، ويحس ، رز أن يرجع إلى النحل للمهرستان من ١٧٩ - ١٧٩٠ ص ١٨٥ . ومن ذلك ج ١ ص ١٧ وما بعدها من طبعة مصر سنة ١٩٢٧ م . ويرجع إلى شأن من مناقشة علماء الإسلام لمناصب النصارى لجليلة في كتاب جهد لافانوس . ص ١٩٢٧ ، حيث يذكر من كل فرق منهم .

ولكن اللغة اليونانية كانت تدرس إلى جانب السريانية في مدارس الأديرة ، وبحسب أن  
مذكر أن رأس عين وقسريين كانوا سركري الثقافة في الكيسة الغربية ( العقوبة ) ؛  
على أن مدرسة الرها كانت أهم من ذلك ، في أول الأمر على الأقل ، لأن هجة الرها ملعت  
من الرق درجة تعلمها ، صالحة لأن تكون لغة مكتوب بها . ولكن هذه المدرسة أعلقت  
في عام ٨٨٩ م ، لأن معلمها كانوا سطوريين في آرائهم ؛ ثم فتحت ثانية في نصيبين . وقد  
بالت ثانية الساميين بذلك لأسباب سياسية ، فنشرت العقائد الاسطورية والمعارف  
اليونانية في بلاد الفرس

كان ما يقم في تلك المدارس دسمة دسمة ، ومنصلاً بالخصوص مقدسة ، وكان  
مؤتمراً بحيث لا في حاجات الكيسة ، غير أن الأطباء وطالب الطب كانوا يشتركون فيه  
على أنه إذا كان هؤلاء في الغالب من طبقة رجال دين ، فإن هذا لا يرفع الحيز بين دراسة  
اللاهوت والاشتغال بالمعارف السبوية . سم ، كان الفنون بروبي معمول به في الشم منى  
المطبخ ( القس العلماء ) والأطباء جميعاً من دفع المرتب ، وكان يمنحهم حتماً امتيازات  
أخرى ، ولكن القس كانوا يختص أطباء يداون الأرواح ، أما الأطباء فلم يكن لهم  
الامسألة الألمان ؛ وكان هذا وحده كاتياً في حيز ما ماله الأوتون من شرف التقدم على  
الآخرين . وظل الطب على الدوام شمس الشؤون الديني ، وكانت طر مدرسة نصيبين  
( في عام ٥٩٠ م ) معنى من لأفأ الكتب لمقدسة مع الكتب التي تدر أمور الدنيا  
في مكان واحد .

كان الأطباء معطون مؤلفات قراط وحالبوس وأرسطو ؛ أما في الأديرة فكانت  
أول خص نص القدسه هي أسها حياة لتأمل التي يجيها المقرصون عن الدنيا ، هم يغشوا ، إلا  
هذا الشيء الواحد الذي كان تهتم الأول .

#### ٤ - مدينة حران .

وكان لمدينة حران في الحريرة ، وهي مدسة قريبة من الرها ، مكان خاص بها ؛ هي  
هذه المدينة ، ولاسيما عندما أحدثت تردهم من حديد مد الفتحة العري ، اتصلت وثنية  
الساميين القديمة بالأنحاث الرياضية والفلكية وسطريبات المدهين الفيشاعوري الحديد



والأفلاطوني الحديد. وكان الخرابيون — أو الصائفة<sup>(١)</sup> ، وهذه هي التسمية التي أطلقت عليهم في القرنين التاسع والعاشر (الثالث والرابع من الهجرة) — تسمون حكمهم المصطنعة بصفة التصوف والأسرار المكنونة (mystische Weisheit) إلى هرمس المثلث

(١) راجع ما حكاه من أسرار في الفهرست (ص ٣٢) خلا عن مزارع صراي ، من أهم يدأوا في أواخر عصر الأنبون ، بإشارة « شبه من أهل حوران قبه » ، ينتطون اسم الصائفة ، لكي يظنوا منصفين عموي أهل مكاب ، وذلك لأن الصائفة سمعوا منه مد كورة في العراق . ويدكر ابن النديم (ص ٣٢٦) ما يدل على أنه كانت هذه من ورؤساء هذا عهد عبد الملك بن مروان ، وأنه (ص ٣٣٠) كان لهم كتاب شمس على مقادير في لوح في عصر السكندري في صوف العرب ، وهو كتاب مسووه لميريس ، « ثم أضافهم » ، وصف كتابه « كتاب أنه » ، حتى « من الله » في الوجود . لا بعد الفسوف ، إذ أضافه ، مدوحة عن مدالة والثلث بها . بل يعرف ابن النديم (ص ٣٢٧) كتاب لهم ، « رُحى له » ، وفيه مداهم ومساهم . وصف ابن النديم (ص ٣٢) الخفاء بأنهم هم « الصائفة » الإلهيون الذين آمنوا « راحهم عنه السلام » ، وظنوا الصنف التي أرفهاقة عليه . والبيروني الجولي عام ٤٤٠ هـ عرف هذا « لا مداهم خرابيون » ، ويدكر أنهم من « علم » برهم « علم السلام » كان منهم « ثم علم » (الآن) سنة من ٣٠٤ — ١٢٠٦ : « وعمن لا علمهم ، لا أنهم أسس بوجدون الله » ، « من » عن الصائفة ، « وسووه بالاسم الحقيق مجازاً » ، إذ ليس منهم صفة بالحققة ، « وعمن » تدبر إلى ذلك وأخره ، « وعمن » بحسب وصفها وصفها ، « مطبوع الأوار » ، ثم يدكر أنه كانت لهم أسماء وهذا كل ، كما يدكر حكاه أن الحكمة وأصنافها كانت لهم ، وأنه كان لهم أسماء كثيرة ، « مطبوعهم فلاسه »

وعن عدد من أحكامهم وعاداتهم ، بحسب حكاية البيروني ، ما فيه أحوال اليهود والمسلمين . وإذا كان البيروني ، وهو مزارع مساعد للحصن ، يدكر قول من قال إنهم هم الخفاء والحققة ، لا المائنة بالحققة ، بل الصائفة بحسب إسناده صائفة ، « بالمد » لخصه العربية « والثلث » السكندري ، وقد عثر أنهم بقبا داه قدسه انحطط بها بفسقه ، كما هو شأن من روح نيرة لسطرة علمهم في صورهم لعداب الإلهة طفل عنهم بوجد قدس برعد لإلههم على السلام ، « مدد له » من لصورات المائنة القديمة واحتلقت به بعد مع الإسكندر لأن كنه القسري عامر بفسقه . ولما جرى في ديانة هؤلاء الصائفة يرى مرعا عربيا من « الوجود » لثمة من عناصر خرافة ، فيها جد وسحر وعظم الحس وشاطئ والكبرياء ، « وسوونها » باعتبار آله دسا ، منهم وهي قة . ويقرب لها القرائن حتى الإنسان منها . ولهم أعدد وطوبوس ورسوم رمية وحائل وتسميات من « أعما » لحروف . وقد ثبت لذلك آثار حتى عهد ابن نديم . ولكن ثم ما في مدعهم هو الوجود الذي على « نيرة له » الله وحاصر لفسقه مأخوذة في الحال عن أرسطو

راجع للاستقصاء : كتاب الفهرست ص ٢١٨ وما بعدها ، وكتاب المل وسنن السهرستاني ص ٢٠٣ — ٢٠٤ من طبعه ليد ، وما يسميه المؤلف من عهد خلاف بين عاتك والخفاء من ص ٢٠٥ وما بعدها ، و« النظر القاري » مادة « صائفة » في دائرة المعارف الإسلامية جزء ٤ ص ٢٢ — ٢٣ لبيروني طائفي صائفة « الفضة العربية للذكورة في القرآن والطائفة الفلسفية » .

الحكمة<sup>(۱۱)</sup> (Hermes Trismegistos) : تلميذ ثوتوم<sup>(۱۲)</sup> (Akhodaem) : وأورانيوس<sup>(۱۳)</sup> (Uranus) وغيرهم ؛ وقد أخذوا عن حصن<sup>(۱۴)</sup> في بحرك و تاراموسوعه زحل العصر الإغريقي منجر ، و قد تكون من هذه حكم قد وضع بين طرايبهم وقد شط قبيون مهو في الترجمة وفي تاليف يد على سعة امر ، كل لكثير من مهو اصل على وثيق علماء اندس والعرب من العرب لثمن في المشرق لملادي ( من لثمن في المراع لبحري )



سقراط وأفلاطون وأرسطو، وحل الإله الواحد محل القدر والآلهة المتعددة؛ ثم رى أفكاراً  
كفكرة الدس أو الخلود أو الخطيئة تصطبغ بالصيغة المصرية

على أن العرب من بعد قد أروا على السريان في طبع ما وصل إليهم بطابع لغتهم وثقافتهم  
ودينهم، وقد استطاع تحليل بعض هذا شعور المسلمين من كل ما هو وثني، أما بعض الآخر  
فيرجع إلى أنهم كانوا قد من غيرهم على فهم المصاحف الأحسية ونشرها

## ٧ - الفلسفة عند السريان :

وعنى السريان إلى جانب قدر من كنىز الفلسفات والطبيعات والطلب بأمرين  
هنا أولاً مجموعات الحكم الحقيقية القديمة، وفروعها من الكلام في سيرة الفلاسفة،  
والجملية عن الحكماء المشهورين الأفلاطونية التي ترجع إلى النصوص، وأما كثر ما نجد من  
ذلك هو الحكم منسوبة إلى فيثاغورس (Pythagoras) وسقراط وقدماء آخرين<sup>(١)</sup>  
(Plato) ودوديوس (Dionysius) وغيرهم، وكل محور اهتمامهم بطريقة الأفلاطون  
في العصر عدلت بعده بما يتفق مع الفلسفة الفيثاغورية أو الأفلاطونية الحديثة، أو ما يتفق  
مع المصرية، بل، وجد السريان في أديرتهم صورة أفلاطون في صورة راعي شترى  
اليد البيضاء صومعه في قبلة التربة بعيداً عن مدكن البشر، وبعد أن لبث ثلاث سنين  
صمداً يتفكر في آية من الكتب المقدسة انتهى به، منه إلى الاعتقاد بنسبته

أما الأمر الثاني لدى عني السريان فهو مصطلح أسطو، وظنت شهرة هذا المصطلح  
عند السريان، كما ثبت عند العرب ما طويلاً، كما يكون دسرة على لمصطلح وحده  
وغيره من مصطلحات مقولات وكتب العدة، وعرفوا التحيلات لأولى (كتب القياس)  
حتى أشكل القياس عليه، كما كان الأمر في العرب أواخر العصور الوسطى

وقد حثرت في لمصطلح يعين عني عنهم كتب علماء سكيكية ليون، لأن هذه  
الكتب كانت مشتركة لمصطلح من نوحية الصورة به على لأف، ولكن لمصطلح لم يعرف  
كله، وكذلك لم يعرف حاصلاً، بل شروح ومعدلات عنه، ثم ذهب الأفلاطوني الجديد،

(١) هنا هو الاسم العربى لـ Plutarch .

كما نرى ذلك مثلاً في الكتاب الذي أعده بالله السريانية بولس القارسي (Paulus Persa) لكسرى أوثرون؛ وفي هذا الكتاب يُجمل العلمُ أسمى مكانة من الأبدان، وتُعرف الفلسفة بأنها معرفة النفس لذاتها، وبهذه المعرفة يعرف كل شيء، كما يعلم الله الأشياء كلها بحله بذاته<sup>(١)</sup>

## ٨ - التراجم العربية .

إن من الأمور التي يجب ما استدعه العرب من السريان أن علماء العرب كانوا يعدّون الله السريانية أقدم للعنت<sup>(٢)</sup> أو يعدّونها لله الصحيحة (الطبيعية) هم، إن السريان لم يشكروا شيئاً من عدم؛ ولكن ما قاموا به من لترجمة آلت فائدة إلى العلم عند العرب والفرس، والذين اشتغلوا بنقل كتب أيوب إلى له فيه من القريب الناس وأعماله الميلادي يكادون جميعاً يكونون من السريان، ويقوموا بقوة بما عن التراجم السريانية القديمة أو عن تراجم أصلحوها أو قاموا بها من جديد

و نرى عن الأمير الأموي خالد بن برمك (متوفى عام ٨٨٥ - ٧٠٢ م<sup>(٣)</sup>)، وكان قد اشتغل بالكيمياء بأثر داهب مصري، أنه أمر بترجمة كتب الكيمياء من اللسان اليوناني إلى العربي

وكذلك جمعت الأشر والحكم والمصنوعات والوصف، ونجح كل ماله علاقة بتاريخ الفلسفة ووجه عام، ورُجم مد العهد لأول

ولكنه شرع في نقل كتب أيوب في الطبيعة والطب والمطلق إلى اللسان العربي إلا في عهد لمصور، وعمل بعض هذه الكتب عن الله القهوية .

وقد أخذ بنقل<sup>(٤)</sup>، وهو محمدي الأصل فارسي، تصب كبير في هذه الحركة،

(١) انظر التلخيص الخامس من ذلك في آخر الكلام .

(٢) محمد بن كات مهندس لا ي سمح، عند الكلام على علم السريان، ص ١٢، و سينا في هذا المعنى .

(٣) انظر ابن حنبل ج ١ ص ٢٩٩ و فهرست ابن النديم ص ٢٤٦، ٢٤٤ و هامش رقم ١ ص ٨٤٨

كما تقدم .

(٤) راجع مقال كرواس عن ابن النعمان في مجلة الدراسات القرية التي تصدر في روما : P. Kraus

Zu Ibn al Muqaffa Rivista degli Studi Orientali, vol. XIV, 1933 1934. ص ١ - ٤٧

وهنا نرى من كرواس لعدد شخصه بن النعمان هذا وسأله الله التي نقلت عنها كتاب أيوبان تصديقه .

ولم يختلف عنه من جاء بعده بلامصطلحات مردواها ولم يخص إيسائي عما ترجمه  
في الفلسفة

وصدع الكثير مما ترجم في القرن الثامن (لثاني الهجري) ، وأول رحمة وصلت إليها  
 يرجع تاريخها إلى القرن التاسع (الثالث الهجري) ، وهو عصر ثأموس ومن جاء بعده <sup>(١)</sup>  
 كل معظم مترجمي القرن التاسع من الأطباء ، وكانت كتب ثأموس وحابيوس أول  
 الكتب التي تُرجمت بعد كتب بطليموس وإقليدس <sup>(٢)</sup> ؛ ولتحمل كلامنا هنا قاصرة على  
 الفلسفة بمعناها الخاص

روى أن يوحنا أو يحيى بن طق (أول القديس التاسع) ثالث من الحجارة  
أخرج ترجمة نفسه طاقوس لأرمطون، وأنه ترجم أحد كتب أسطوقي «لأنه المنة»  
وكتب «الهيون» وأخرى مأخوذة من كتب لفس، و ترجم كتاب «دي» «»

وغيره من عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصي (حوالي ٥٢٠ و ٨٣٥ م) ترجم  
كتاب الأغاليط لأرسطو، وأهم فوق هذا شرح جون ديون<sup>(٢)</sup> على كتاب السماع  
الطبيعي (Physik) لأرسطو، وأهم ما بقي خطأ كتابه الرواية لأرسطو، وهو  
شرح آخر، مأخوذة من ديون أفطرس (Eusebius)

وَقَدْ كَانَ فِي قَدَمِ بْنِ أَبِي الْعَسْكَرِ (١) فِي حَوَالِي ٥٣٠ هـ (٩١٢ م) بِمَعْرِضٍ شَرْح  
الْبُيَّهَقِيِّ وَتَرْجُومَاتٍ لِقَوْلِهِ عَلَى سَبْعِ أَصْنَافٍ مِنْ تَرْجُومَاتٍ مُبْتَدَأَةً عَلَى  
كَلِمَةٍ كَوْنٌ وَمَعَادٍ (de generatione et corruptione) وَأَكْبَرُ مَا عَلاَهُ  
(placita philosophorum) لِلنَّبَطِيِّ فِي الْمَفْرُوحَةِ وَعَبَّرَ ذَلِكَ مِنَ الْكِتَابِ

وڪاڻ ايم. ايم. جي پ. پ. (شوق عام ۱۹۶۰ء) ۽ پ. پ. جي (۱۹۶۰ء)

(۱) فارسی معنی ناول و ترجمه و در هر کتبی معنی که در ۳۶۴ ۳۶۵  
(۲) بدگر صاحب مذهب در این کتاب در هر کتبی معنی که در ۳۶۴ ۳۶۵  
فأشأ و اعلمه و در هر کتبی معنی که در ۳۶۴ ۳۶۵  
که اگر آن کتاب لیونان بطریق معنی که در ۳۶۴ ۳۶۵  
ما ترجمه در هر کتبی معنی که در ۳۶۴ ۳۶۵  
۳۶۶ ۳۶۷

(۳) بدھ و عرب و یحییٰ انساری

(۱) طبرستان طبقات (۱) - ص ۲۱۱ - ۲۱۰، اثنی عشر - ص ۲۹۲

عام ١٢٩٨ هـ) ومن أخته حبش بن الحسن، وأول مترجمين بها<sup>(١)</sup>؛ ونظراً لأهمهم كانوا  
يشتمون معاً بين كتب كثيرة، من أول خدمتها تارة والآخر، وأخرى ولا بد أن  
كثيراً من الكتب كان يُترجم بإرشادهم دعوة لتلاميذهم مساعدين، وشملت ترجمتهم كل  
علوم ذلك الزمان، وكانوا يصلحون لترجم موحودة، وترجمون كتباً جديدة. وكان حين  
يؤتر ترجمة كتب الطب، وكان اسم أميل بن ترجمه كتب الحكمة

وطول المدة يكون العقل في القرن العاشر ميلادي (ربيع لمحي) وقد شهر من  
بينهم أبو شرمق بن وسر القش<sup>(٢)</sup> (توفي ٥٣٢٨ هـ - ٩٤٠ م). وأوركا يحيى  
ابن عدي سطي<sup>(٣)</sup> (حوالي ٥٣٦٤ هـ)، وأم علي عيسى بن يحيى بن رعة (٣٧١ -  
٤٤٨ هـ)<sup>(٤)</sup> وسكر لأبي الحبر بن حسن الخ (توفي ٥٣٣١ هـ)، وهو أحد تلاميذ  
يحيى ابن عدي، رسالة في وصف من في غلالة؛ نصي<sup>(٥)</sup>، وفي ما ترجم وشرح  
من كتب كثيرة

وكانت ط مترجمين مد<sup>(٦)</sup> - حسن بن يحيى يكون - وهو كنه هو الكتب  
المعروفة في أمتنا يحيى أو حسن وهي مختصرات هـ - في ما ترجم

## ٩ فلسفة الفنون

وسمي أن لا أحد هؤلاء، منهم من جهة الدراسة دي الفيلسوف كان - أن  
يقبل أحدكم على الترجمة من لغة، بل ترقى إلى أحوالهم من طاعة خدمة  
أوزير، أو رجل عظيم.

وكان الطب هو فرع أهم مني اختصاص به<sup>(٧)</sup> وأكبر ما عُني به بعد الطب؛ به  
الحكمة أعني الفلسفة قبل ذلك مغري حتى، أو سود، أو لأقول ما كنس، وكان

(١) حبر حبه يحيى وولده يحيى، من جهة الفلاسفة من ١٨٠٠ - ١٨٠٠ هـ  
(٢) عيسى بن قتي، وهو حبر بن حبر، من جهة الفلاسفة من ٩٤٠ - ٩٤٠ هـ  
أبو حبر بن قتي، من جهة الفلاسفة من ٩٤٠ - ٩٤٠ هـ  
(٣) طابعت الإمام من ٩٤٠ هـ  
(٤) عيسى بن حبر من ٩٤٠ - ٩٤٠ هـ  
(٥) حبر من ٩٤٠ هـ

يشوق هؤلاء المتحسين ما يسجد بحسب ما يرد في الحوار أو في القصص أو على المسرح من عبارات أصبحت شعاراً للفلسفة فانسب ؛ وكأوا يبحثون بهذه الأقوال ، ويجمعونها ، لما تحويه من حكمة ، ورمزاً جموداً لخردها في تركيبها من حلال السلاعة .

وطول هؤلاء الناس في لجنة محققين لديهم الصراي ، ذر آسهم وقد روى إلينا من حد ابن حرييل مبدل على رعتهم الفكرية ، وبدل في الوقت نفسه على تاسيح الخلقاء وتقديرهم لحرية الفكر ؛ فقد أحب الخليفة لمصور أن يحوّل من حرييل إلى الإسلام أجاب قائلاً : « أنا على ذر آتاني أموت ، وحبث تكون آتاني أحب أن أكون ، إما في الجنة أو في جهنم »<sup>(١)</sup> . فانسب ، خيفة ، وصره مولود العظمة

ولم يخلص إبيد من مؤامات هؤلاء السفلة إلا النذر اليسير

واقطع من « رسالة قصيرة في الفرق بين النفس (Secte) وروح (Geist) »<sup>(٢)</sup> (روح = روح) ، ترجمت إلى اللاتينية ، « تمت من أيب » وقد ذكرها الدخون كثير ، واستعملوا بها<sup>(٣)</sup> : والروح عنده جسم لطيف مقره لتخويف الأيسر من القلب ، ومن هذا المكان تمت جسم الإنسان كله بالحياة ومنه تصدر على الحركة والحس ؛ وكذلك كل الروح رقيباً طبعاً حادياً كان صاحبه عاقلاً معكراً ساداً مدرّجاً مبرراً

وعلى هذا تتفق كلمة الفلاسفة جميعاً . أما النفس « فإن وصفها على حقيقتها صعب معاصر جداً »<sup>(٤)</sup> ؛ وقد اختلف في أمرها هؤلاء الفلاسفة ، وقد قصت قلوبهم . وأياً ما كان فالنفس ليست جسم<sup>(٥)</sup> ، لأنها قبل أسد السكيديات تضاداً في وقت واحد . وهي جوهر غير مركب ، كما أنها لا تستحيل ولا تبطل بغيره البدن ، كما يقع للروح ؛ أما الروح فهي واسطة بين النفس والبدن ، وهي علة فاعلة في الحركة والحس .

وهذا الذي نقرده في أسر النفس ورد كثير في كتب العلماء الذين جاءوا بعد ذلك

(١) طبقات رسله - ص ١٢٥

(٢) هذه رسالة من أنس بسان عسفة . ترجمها إل بلاسة يوحنا الأسار من القرن الثاني عشر الميلادي ، وشرها تالمة لاب . بين شحو السوعى في مجلة الشرق سنة ١٩١١ عن نسخة خطه تالمة . خلاصه : النفس شاع

(٣) الرسالة المذكورة ص ١٠٣ .

(٤) انظر البراهين على ذلك ص ١٠٣ - ١٠٥ .



وسكن جيباً أحدث فسحة أرسطو زحرج آراء فلاطون إلى الترسه أشبه طوبى بالتدريج  
 طرف من آراء متقابلان ، ظهوراً واضحاً ، وأصبح الكلام في أمر روح ( Lebensgeist )  
 من شأن الأبطال ، وحدهم ؛ أما الفلاسفة فيهم صاروا يصورون النفس ( Seele ) في مقابل  
 العقل ( عقل = Vernunft - Geist = νοῦς ) ، وحرث مرته النفس ، فأصبحت في  
 حمة لأشياء الغيبية ، بل يحددها بل أجيباً إلى مجال الشهوات حسنة الشريرة ، كما عند  
 الفيثاغورسيين . أما العقل فكأنه هو أشرف من النفس ، وهو أسمى منى لإسكان ، وهو  
 وحده الجوهر الذي لا يتغيره الفناء

ومن دهر من للكلام في هذه لأشياء ، لأن فكأنه هو التدريج ، ويستطرد إلى  
 مسائل لم تكن قد طرقت في هذا العهد ندى شككم فيه ، فيرجع إلى لترجم

#### ١٠ - مدى معرفة العرب بأفكار اليوناني

لم يكن في استطاعته الشرقيين قط أن يصعدوا إلى أثنى ما خلفه لنا العقل اليوناني في الفن  
 والشعر وكتابة التاريخ ، بل لم يكن عسيراً عليهم أن يفهموه ، كما كان هو من أيام نبينا  
 اليونان ، ولأنهم لم يكونوا مهتمين بتدقيق هذه الحجة . وكان العرب يحسبون أن تاريخ  
 اليونان لم يبدأ إلا مع الإسكندر الأكبر <sup>(١)</sup> . وقد وصل إليهم ، بحجة محطاة ، لأساطير  
 ولاشك أن لمزله التي كان يصفونها أسطورة عند هذا المثل العظيم في العصر القديم كانت سما  
 في أن فسفته كانت قبولاً حسناً في قصور حدة الإسلام . وكان العرب يعرفون ملوك اليونان  
 حتى كلوبدوره <sup>(٢)</sup> ، وكان يعرفون أسطورة ومن : أما أمثال « ثوكيديدس » Thukydides  
 من مؤرخين لم يعرفوا عنهم شيئاً ، حتى ولا اسمهم ، ولم يتحدثوا عن هوميروس أكثر  
 من عبارته المشهورة « يجب أن يكون الحكيم فرداً » . ولم يكن عدم معرفة ،  
 بالقصصيين الإغريق ، ولا الشعراء الفانيين ، ولا توتر الثقافة اليونانية في العرب ، إلا من طريق  
 الترجمات والطبعات والعلامة ، وقد عرفوا شيئاً من أطوار الفلسفة اليونانية من مؤلفات

(١) طرقت مثلاً معاصرينهم لا عسى أن نجد - أحمد بن يوسف الجوزي في طبعه سنة ١١٢٠

١٨٦٥ م ١١٢

(٢) نفس المصدر ، ونفس كليونارة القوطرا .



في متفق تمام الامور مع مذهب فيثاغورس وثاليفيس ونكسغورس ومقراط  
وأفلاطون ، ولذلك كان نترجون من المصري واحد من هذا جديدهم واحد من آرائهم  
في النفس والأخلاق ، ليسه وما بعد الفسيفه من مذهب الحكماء انفس سقوا أرسطو

وكان من الصعبي أن لا يأتى كات معروفه عند العرب باسم أفلاذوفس وفيثاغورس  
وعبرهما ، لكن لم في حقيقة : فقد كان العرب يسمون فيثاغورس فيهم ، أو يسمونه  
من حكماء الشرق ، ورغم أن أرسطوفس كان من تلاميذ بيتاود ، ثم من التلاميذ لقمان  
حكمهم بعد ذلك ، نحو أن فيثاغورس يخرج في مذهب سينيون ، وهكذا (١) ، وكتب  
التي يذكر مؤرخو العرب على أنها سقراط هي ، بل كانت صحيفه ، نحو أن أفلاطونية تظهر  
فيها شخصيه سقراط

وإذا صرف النظر عن الكتب الموسوعه - سواء أفلاطون وحدها أو العرب المذكرون  
كنهه على أنه في مذهب في الإحاده ، وهي : دوع سقراط ( وسمى احتجاج سقراط  
على أهل أثينة ) ، كريتون ، السوفسطي ، بيدروس ، الجمهوريه ، فيديوس ، طيوس ،  
وكتاب التواميس ، وانكر معنى الاستقط من هذا أن العرب كانت لديهم ترجمت  
الكامله لهذه الكتب كلها

على أن من يؤكد أن أرسطو لم يستند وحده ، سيطرة على عقول العرب من أول  
الأمس (٢) ، وأفلاطون ، على ما عرف العرب ، كان يقول يحدث العالم وفناء النفس وكونها  
جوهر روحاني ، وهذه آراء ، لا تتفق مع عقيدة المسلمين ، أما أرسطو فكان يقول بقدم  
النفس ، وكان مذهبه في نفس النفس في الأخلاق في روحانيه من مذهب أفلاطون ، وكان  
العرب يرون فيه خطأ على دينهم ، حتى أن أئمة مالك والشافعي والإسলাম ، في القرن التاسع  
والعاشر من ميلاد المسيح ( الثالث ، رابع من هجرة ) ، على اختلاف مذاهبهم ، كتبوا

(١) انظر كتاب الملل والنحل في فهرستان ص ٢٦٠ ، ٢٦١ .

(٢) وهذا كلامه أن كل متكلم في ذلك الكندي كانوا جميعا يقولون يحدث  
نفسه ، من وجهة النظر من أرسطو ، لكن في وجهه قدوس من جهة أخرى ، ويحكى  
صاعد في سنده ، من سكتين ، في هذا الذي يوجد مذهب في مذهب أفلاطون من قولهم  
العالم في غير زمان

كثيرة في الرد عليه ، لكن الأحوال تبدلت بعد ذلك ، وصرعان ما ظهر فلاسفة سدوا  
 نظرية أفلاطون القديمة من في الماء بقاء كلته واحدة ، وأن نفوس أفراد الإنسان ليست  
 إلا أجزاء متدهمة من تلك نفوس الكاية ، وأحد هؤلاء الفلاسفة يكتسبون ما يمرر رجاءهم  
 في الخلود في فلسفة أرسطو ، لأنه حمل لنفوس الخيرية شأن كبيراً

### ١٢ - كتاب التمام :

أما مطلع معرفة العرب لأرسطو في أول عهدهم بالفلسفة ، فهو شحلي أوضح ما يكون في  
 أهم محاولة كتبنا ليست له : فقد وجدت إليهم كتبه الصحيحة بشروح فلاسفة مذهب  
 الأفلاطون الجديد ، وكأولاً لا جردون في نسخة كتاب « في العالم » به : وقد نقف الأمر  
 عند ذلك ، بل هو هو به كتب كثيرة ، كتبها لإعريق مذهبه ، وفيه قول صريح بمذهب  
 أفلاطون مشوباً بمذهب فيثاغورس ، أو فيها مذهب الأفلاطون الجديد ، أو فيها مذهب  
 جديدة ملتقة من مختلف المذاهب

وله أحد « كتاب النجاة »<sup>(١)</sup> أو شاهد على ذلك . ويلفت أرسطو في هذا الكتاب  
 نفس الدو الذي يلعبه سقراط في قصة فيثاغورس التي أضافها أفلاطون بدو من فيثاغورس لأجل ،  
 فيثاغورس بعض بلاده ليعيدته ، ويخبرونه مسيح النفس ، فيدعونه هذا إلى سؤال معلمهم  
 الشرف على الرحيل أن منهم شئ في حقيقة ماهية النفس وخلودها ، فيقول لهم شئ قريباً  
 من هذا : حقيقة النفس في المعرفة ، في أسمى صورها ، وهي الفلسفة ؛ وبكمال معرفة الحقيقة  
 هو السعادة التي تنتظر النفس العاقبة بعد الموت ؛ وتوالت العلم علم أكمل منه ، وكذلك  
 عقب الحياة جهالة أشد . ونحن أنه يس في هذه الحياة ولا في الحياة الآخرة ، ولا في  
 السماء ، ولا في الأرض ، إلا الفلسفة والحياة ، وما تأتي به كل منهما من حزن . والفصيلة

(١) نرى هذه المحاورة « كتاب النجاة » ، لأن أرسطو في أثباتها يملك بيده فتاحة يصرح  
 برعها ما بين من بعده ، وفي كتابه المحاور « نرى نسخة يده ، فقط الفتحة على الأرض . (المؤلف)  
 ودرأب يخصص لهذا الكتاب خصوصاً ضمن مجموعة مكتبة سورية خزانة الكتب المصرية  
 وعو : « مختصر كتاب سقراط » ، ويعلقون على شكله هو سقراط . وعلى القارئ  
 الرجوع إلى هذا المخطوط معهم ما يقال من كتاب نسخة هذا ، وإلى تاريخ مذاهب علمية لستلاب ، وما  
 يصور تمكنه جامعة انقرة ، من ٤٣١ - ٤٤٤ جري أصل هذا الكتاب .

لا تختلف في حقيقته أمرها عن الفلسفة ، كما لا تختلف الرذيلة عن الجمالة ؛ ونسبة التفصيل  
إلى الفلسفة أو الرذيلة إلى الجمالة كمنه إلى التلح ، بها شيء واحد وإن بانّت صورة كل  
مهما صورة الآخر

والنفس لا تحب لذتها الحقيقية ، بل إلى الفلسفة التي هي الأمر للإله في النفس ، وبست  
تجد النفس سرورها في الطعام ولا في مشرب ولا في لذات لحية ، وما اللذة الحسية  
إلا حدود تهب قليلا ، ثم تحمد ، والنفس العاقبة التي تصبو إلى اخلاص من عالم الحواس  
المظلم هي نور محض يفتتح إلى مدى بعيد ومن أجل هذا كان الفيلسوف لا يهرب  
الموت ، بل هو يلقاه متبشراً متى دله ، وإن اللذة التي تهيبها له معارفه القليلة  
في هذه الحياة هي الدليل على ما سيق له عند موت من سعادة ، حين يكشف له الله لم  
الأكر الذي يحمله ، بل إنه يعرف منذ الآن شئ من هذا الجحول ، لأن معرفة الله هـ  
الذي يرى ، وهي المعرفة التي منتهى بها ، لا يكون ، لا معرفة الغائب الذي لا يرى . ومن  
عرف الله في هذه الحياة كمنتهى به هذه المعرفة أن يدرك كل شيء ، مع جاهد ، أي أن يكون  
هو نفسه خالداً

### ١٣ - أونولوجيا أرسطو ليس أوكناة الرومية

ويستطيع أن يستدل أحد على صحة معرفة العرب علمية أرسطو من الكتاب الذي  
وسم خطاً " كتاب الرومية لأرسطو " (١) ؛ وفي هذا الكتاب نجد أفلاطون الإلهي  
مُصَوِّراً في صورة مثل أعلى للإله . هو الأشياء كلها بالسكر الحديدي (٢) ، فلا يحتاج  
لمطلق أرسطو (٣) ؛ ولعمري إن الحقيقة العينية ، وهي لموجود المطلق ، لا يدرك بالتفكير  
بل بالثبوت في حال العينة عن عالم الحواس . يقول أرسطو ، في طرس العرب ، والقول  
في الحقيقة لأفلاطون : " في ربحاً حثوث نفسي ، وحلفت بذن جاساً ، وصيرت كافي  
حومراً بحرد ملا بدن ، في كون داخل في ذاتي ، ربحاً إلي ، جارحاً من سائر الأشياء ،

(١) نشر هذا الكتاب لأول مرة العلامة فرديناند ديترهي برلين عام ١٨٨٢ م .

(٢) أقصد البيان الظل المشرع ، كأنه معانيه حبه .

(٣) نفس المصدر ص ١٦٤ ١٦٥

فَأَكُونُ أَبْنَاهُ لِلْعَالَمِينَ وَالْمَسْكِينِ . فَأَرَى فِي ذِي الْمَنِّ وَالْحَسَنِ وَالْهَبِ ، وَالصَّبْرِ مَا أَتَى لَهُ  
مُتَّحِدًا سَهْمَةً : فَأَتَى فِي حَرْفٍ مِنْ أَحْرَفِ الْعِلْمِ الشَّرِيفِ التَّحْصِيلَ لِإِلَهِي ، دَوَّ حَيَاةَ فَعَالَةٍ ،  
فَلَمَّا أَرَسَتْ ذَلِكَ رَفِيقَتْ بِذِي الْمَنِّ إِلَى ذَلِكَ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ ، فَصَرَتْ كَأَنِّي مُصَوِّغٌ فِيهِ  
مُتَّحِقٌ بِهِ ، وَأَكُونُ فَوْقَ الْعِلْمِ الْمُعْقَلِي كُلِّهِ ، فَأَرَى كَأَنِّي وَاقِفٌ فِي ذَلِكَ الْمَوْقِفِ الشَّرِيفِ  
الْإِلَهِيِّ ، فَأَرَى حَرْفًا مِنْ سَوَائِهِ ، مَا لَا تَقْدِرُ أَنْ تَسَّ عَلَى صِفَتِهِ وَلَا تَجِيهَ لِأَسْمَاعِهِ <sup>(١)</sup>

والنفس هي محور المبحث في كتب الرواية وكل معرفة بآلية صحته هي معرفة  
النفس ، أعني معرفة لإسنادها ، وأشباه يعرف أولاً معنى النفس ، ثم يعرف آثارها  
معرفة دون ذلك ، وحكمه ما هي في هذه المعرفة أي لا يعلم إلا قسماً جداً ، وهي لا تترك  
إلا كما تمام من طرق ، وهو موت النفس ، وذلك يرى هذا فيسوف لنا ، معشر النفس ،  
كأنه من معشر ، مشرع حكيم ، في ضوء لا يرى متحددة إليها ، كأنها عبادة لله ، وفي  
هذا مدوا المدسوف ، فهم لا هم من رتبة ، شخصاً متدلاً على الخاضعات وأمر من  
النفس ، وبما يحجب لأب ، ووجه رفته على لعمري ، لأنهم يقولون دائماً في قبود  
الأشياء وفي أفعال التصورات ومجالات وشهوات

والنفس تقع في وسط مراتب الوجود : من فوقها الله وعقل ، ومن تحتها الطبيعة  
ومادة <sup>(١)</sup> وهي تفيض من الله على العقل ، وتوسط العقل تفيض على المادة ، فتعمل في  
الجسم ، ثم يخرج إلى مكان : وهذه هي لأطوار الثلاثة التي تمتد فيها حياة النفس ،  
وتتبدل في حيزها : ومادة والسمع والاحساس ، تتجلى تكادها بقدر كل ما لها  
من شأن : فكل لأشياء تستمد وجوده من الله ( vi ) ، والعقل ملاك كل شيء ،  
وكل لأشياء به مد <sup>(٢)</sup> : أما النفس فهي عند أيضاً : ولكن مادامت في الجسم فهي عقل  
ناجوة ، هي نفس صوّ بصورة الشوق <sup>(٣)</sup> إلى هذا لأعني إلى عالم الكواكب ، عالم  
سوبرا لسمدة الذي يحيا حياة خفية وحيية ، متباعد عن التحيزات وشهوات

{ ۱ } نفس جلاله در حق

7. 3. 3 (4)

• ११ : ११ • • • (१)

٥٠٠

ذلك أرسطو طاليس كما عرفه الشرقيون ، وكما عرفه النشرون الأولون في الإسلام <sup>(١)</sup> .

#### ١٤ - فهم العرب لأرسطو :

وما يكون أن سمع من أن الشرقيين لم يستطيعوا أن يفهموا فلسفة أرسطو فهماً حاصلاً من النجاة ، ذلك أنه لم يكن لديهم ما لدها من وسائل النقد كما كتب أرسطو الصحاح من كتب دجوة ، وربما كان مثل النسخ اليونانية غير ميسور لهم ، كما كان ميسور أئمة المسلمين في العراق الوسطى ، فإن هذه هؤلاء أئمة ، فقد كانت المقدنة لم تطلع على كتابات أرسطو ، فمثل الشرقيين عتدوا في معرفته فلسفة أرسطو على آراء وشروح أئمة لذهب الأفلاطوني ، وكان يذهب بعض أحرار المذهب الأرسطوئيين مثل كتب لسياسة ، فكان يذهب أن يتصوروا عنه كتاباً في الأفلاطون المهورية أو النواميس ، ولم يعط لنا في من لا يبين إلا قليل منهم

وتم عمل آخر حدير الله ذكر ، ذلك أن المسلمين وحدوا كتب لذهب الأفلاطوني الجديد شرح مذهب فلاسفة اليون ، وفق مبادئهم ، وهو آخرى على هذا شيوخ ، وكان الأمر من الأول من لأحد من مذهب أرسطو مضطرب إلى الوقوف موقفاً ردياً على خصوصهم والدفع عن أنفسهم ، ثم كان هذا - على يد كوا مع الخلفاء الإسلامية ثم على خلاف - من فقهائهم لأحرار ، بعد هذا ليس هو لدى لاحق غيره ، وقد أظهر عنه المسلمين من بعد من لا حترق كتب العلوم اليونانية مثل ما أظهره محمد [ عليه الصلاة والسلام ] من احترام كتب اليهود والنصارى لمقدسة <sup>(٢)</sup> ، بعد أن هؤلاء أئمة ، كما أعرف ، كتب التي رحبوا بها ، وسكهم كانوا ، قل حصا من الاشكار ، قد كانوا يرون أن فقهائهم الفلاسفة ملطاف في العلم يجب الخضوع له

وكان المفكرون الأولون في الإسلام مؤسسين سموهم اليونانيين ، حتى لم يكن يحاط بهمهم ريباً في أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين ، ولم يكن من اليسير على الشرقيين أن

(١) وكان له جرون جرون أرسطو لصحاحه مختصر كتاب *στοιχειώδης φυσική φιλοσοφία* (وماء الاسطوانات الإلهية) .

(٢) هذه عبارة أئمة وجهة نظر غير المسلمين في تولى هذه العلوم .

يبحثوا بحثاً مستقلاً في أمور لم يطرقتها أحد قبلهم ، لأن الشرق يرى أن من لا شيع له  
فشيعة الشيطان

ولم يكن لمذ من محاولة التوفيق بين أريستو وأرسطو ، وعلى الخصوص لم يكن لهم  
مذ من أن يجاوزوا صامتتين تلك النظريات التي تدعى العقائد الإسلامية ، أو أن يترروها  
في صورة لا تناقض هذه العقائد مدققة صريحة ، وإنما حاولوا هذا التوفيق حرياً على  
ما سبقهم إليه فلاسفة لذهب الأريستو الجديد .

ولقد حاولوا أن يرسوا حصون أرسطو وحصون الفلسفة في الحلة ، فوجهوا عليه كبرى  
البحر من التي شأها أن أقوى الإيمان ، والتي استطاعوا اقتباسها من كتب أرسطو الصحيحة  
أو المحولة ، وإنما فعلوا ذلك ليمهدوا السبل لسول آرائه المليئة أما للخاصة فإنهم كانوا  
يحبسون فلسفة أرسطو ، كما حصلوا غيرها من ثلاث الفرق والمداهب ، حقيقة غيباً يهد لها  
عقائد العامة لموروثه بالتفصيل وعباهب المتكلمين التي يتعدت حقلها من الأدلة الداعمة

## ١٥ - الفلسفة في الإسلام :

وطئت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتحائية ( Eklektizismus ) ، عبادها  
الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق ؛ وبحري تاريخها أرى أن يكون هماً وتشرراً لمعرف  
السابقين ، لا ابتكاراً ، ولم تبرز غيراً يذكرك عن الفلسفة التي سبقتها ، لا ما تحتاج مشكلات  
حديثة ، ولا هي استقلت بحديث فيها حاولت من معالجة المسائل القديمة ؛ فلا تعد لها في عالم  
الفكر خطوات حديثة نسحق أن نجعلها لها

ومع هذا فإن الفلسفة الإسلامية ، من الوجهة التاريخية ، أكبر كثيراً من مجرد  
الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى ؛ وإن نشأ دخول  
أفكار اليونان وامتزاجها في مدينتي الشرق الكثيرة الصاصر هو من الناحية التاريخية جدير  
أن يشوق الباحثين على محو حاص به ، ولا سيما إذا تأسينا الفلسفة اليوماية ولم تدقق  
في مقارنة الفلسفة الإسلامية بها . ولهذا البحث شأن عظيم ، إذا كان يفتح لنا فرصة لمقارنه  
لنديّة الإسلامية شيرها من المديّنات والفلسفة طاهرة فريدة مستقلة نشأت في بلاد



اليونان ، حتى لقد يمتدُّها الإنسان عبر حاصصة الظروف العامة التي تنشأ فيها المذنبات ،  
وبحيث لا يمكن تحليل ظهورها بأسباب خارجية عنها

ولتاريخ الفلسفة في الإسلام شأنٌ أصي ، لأنه يُربأ أولَ محاولة للتعمدِّي شمريت التفكير  
اليوناني تقدِّياً أمد مدي وأوسع حرِّية في كلِّ عليه الأمر في نشأة علوم المقدِّد عد  
النصاري الأولين . وإذا أحطنا بالظروف التي أنشأت تلك المحاولات استلزاماً أن يصل  
طريق القيس إلى تفتح متعقبة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصاري في  
القرون الوسطى ؛ ولكن يجب أن نكون في هذا القيس على حذر ، ويجب ألا نقرطاً في  
أمره لأن على الأقل ، ثم إن معرفتنا تلك الظروف لا تُفادنا بمصر العلم بالعوامل التي  
تأثيرها تنشأ الفلسفة في الجلة

وسكاذ لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمرى الخفيق لهذه العبارة ،  
ولكن كان في الإسلام رجالٌ كثيرٌ لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفكير ؛ وهم ،  
وإن أشحوا رداء اليونان ، فإن رداء اليونان لا يُعنى ملائمتهم الحاصصة ومن السير عليها  
أن تشبهن تشبه إذا أُخذت عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوة  
علمتها ؛ ولكن يحسن بنا أن نعرفهم في ستمم التاريخية ، ولندع الآن ردُّ كل  
فكرة من أفكارهم إلى أصلها الذي انحدرت منه ، تاركين هذا لمبحث قائم بذاته ؛ وأما  
عرض فيما يلي فلا يعدو الإشارة إلى الهيكل الذي شاده المنهون من المواد التي وحدوها  
نهيأة لهم (١)

(١) كما نطلق للاختلاف على كل هذه الأحكام التي يصورها المؤلف عن الفلسفة الإسلامية ، راجع  
التصدير للطبعة الثانية .

## ٢ - الفلسفة والعلوم العربية

### ١ - علوم اللغة

#### ١ - النواع العلوم

كان علمه - لمسلمين في القرن العشر ميلادي (١٠٠٠) مع من طهارة ، يفسدون العلوم إلى : علوم عربية وإلى علوم أخرى أو علوم غير عربية<sup>(١)</sup> . وكان من الأول عدم عموم الناس ، وبعده ، وكتابتهم ، وتاريخ ، وعلوم أخرى ، ومن ثمة العلوم نفسها ، وأطليحية ، وخصية

وهذا العلم صحيح في الحقيقة ، بين العلوم لأهمية ، إلى جانب عظم الأثر الأجنبي فيها لم يشع بين العرب شيوعاً ، مما يعني أن العلوم كثيرة علوم العرب ليست من مبتكرات العرب الخاصة ، فقد انتاب أو هي سكان مؤلفي في تاريخ من الإمبراطورية الإسلامية اختلط العرب فيها بغيرهم ، فثبتت العلاقة بين مفكرين في مسائل التي تتصل بالإنسان ، كبر اتصال ، من الشعر ، وبعده ، واللغة ، وبعده ، وبعده ، فثبتت مقدار ما طرأ من فروق بين العرب وغيرهم ، ولأنهم أرادوا بالبحث في هذه العلوم أن يتدبروا ، كما في معارفهم من خصص ، ويسهل أن تعرف تأثير الأجانب ، ولا سيما العرب ، في كنهه شوق هذه العلوم . وكان للفلسفة اليونانية من هذا التأثير حصة ثم برز شأنه في الأدب

#### ٢ - اللغة العربية ، الفرائد :

كان للعرب شغف خاص بلغتهم ، وكانت هذه اللغة تلاحق من كثرة في الفردات ووفرة في صور التعبير ، وتناهي طيعتها من قول الاشتقاق حقيقة أن تتدبروا مكاتب بين لغات

(١) ابن خلدون يتحدث عن عدة من أئمة من يوسف الخوارزمي ، حيث يقول في مقدمته كتابه معارج علوم : « وحسنه مقادير إجماعهم علوم لغوية وما يفتقر بها من العلوم لغوية ، وإثباته علوم الحكم من اليونانيين وغيرهم من الأمم » . طبعه لندن ١٨٩٥ ، ص ٥ .

العالم ، ولو قاربها بالغة اللاتينية ، في ثقلها وقلتها مرونتها ، أو بالغة الفرنسية ، في قسوتها وإسهابها ، لوحدتها عندئذ عليها مما فيها من صور لطيفة قصيرة تدل على الملمة في المخرقة ؛ وهذه حاصة عطيفة للعمق في دراسة لعدم ، فمن يستطيع أن يعر هذه اللغة العربية عن أرق الفروق بين لغتي ؛ غير أن كثرة المتردات في تحريف اللسان عن القسوة التي وضعتها أرسطو والتي تقصى بأن استعمال الألفاظ بغير حائر في لعلوم لم يوطئه التي تحددها في اللغتي تحديداً دقيقاً

وبالجملة في من حل بين وفرة الدلالة ، ومن الصعوبة أصلاً ، ما في اللغة العربية ، كل من الخلق أن ينهي لدواعي إلى أبحاث كثيرة ، عندما صارت لغة العلم عند السريان والقرص

وأكرم ما جعل التعمق في دراسة لغة أسراً صرماً ياهو شتعال المسلمين ، دراسة القرآن وقرآنه وتفسيره ، وكذلك حب الدين لم يدخلوا في الإسلام أنهم يستغلون إثبات أخطاء نظوية في الكتب الكرم ، فأنزل المسلمون على دراسة لغة هذا العصر ، وجمعت شواهد من أشعار العرب القديمة ، ومن الكلام الحديث الحديث على أسس جديدة بأيديهم للقرن ، وأصبحت هذه الشواهد ملاحظات عامة تتعلق بمصحة العذرة بوجه عام

وفي الجملة كان المقاس عدم هو كلام العرب الحديث الحديث في عظمهم ، غير أن المسلمين لم يحاولوا الدفاع عن صحة أصوب القرآن لم ينحصر صيته من كثرة أحياء<sup>(١)</sup> ؛ على أن الشدج من المسلمين كانوا يطورون إلى هذه المخرقة نظرة ارتياب ، حتى أن للصعودي ليقص علينا أن بعض بحاة البصرة كانوا ينكسرون في تصريف فعل من الأفعال الواردة في القرآن ، وهم في زهوة ، وكان ما قرب منهم جماعة من الأكرزة يجهلون المعنى ، فلما صمغوم عذراً عنهم وصمغوم صفحاً شديداً<sup>(٢)</sup>

(١) لا أنهم معنى هذا الكلام ، فمن يدعي أن القرآن من لغة العرب ، فلا حرم أن يكون فيه ما فيها من صرورة عدم ، وقد كانت قد صارت من لغة العرب كالأدلة على صحة أسلوب القرآن ، وعدم طسفي ، فمن في هذا ينكف<sup>١٩</sup> حصصاً وله ندر في أمور غش منه لغز دهب في شخص من أهلها

(٢) كان أبو حنيفة يفتي أن الله تعالى لم ينزل القرآن في لغة العرب ، وإنما في لغة أهل البصرة ، وقاله بعضهم عن حكم النواذر ، هو بعض أصحابه يالين تحت الخلق ، على صحة من أهل البصرة ، وقاله بعضهم عن حكم =





ورغم هذا كله احتفظ علم النحو العربي بمحافظته به ، ليس هذا بحسب الإحصاء فيها ؛ وهو ، على أى حال ، أثر رابع من آثار العقل العربي عدله من دقة في الملاحظة ، ومن شط في جمع ما تفرق ، وبحسب العرب أن يحذروا به . فإن أحد عمده لقرن العاشر الميلادي ( اربع من المئتين ) ، في اتصافه للعرب وبفضيل علوم العربية على الفسفة . ومن أدرك ما في الشعر العربي وأدواته من دقة وغوص ، عرف أن ذلك أعظم شأنا من الأعداد والخطوط والنقط التي يعتمد عليها قوم يتوهم أن أهم قادرون على إدراك حقائق الأشياء ؛ ولا يرى كبير مع هذه الأشياء التي إن كان لها بعض الفائدة ، فهي مقتصرة بالضرورة ، وتؤدي إلى مقاصد تعود بالله منها<sup>(١)</sup>

لم يكن العرب يحسون أن معكر عصبهم الآراء الفلسفية العامة صفاء اللغة التي يحدوها في دقائق منهم ، ولم يترأسوا اللغة بشدود من صمم غوية أتى بها مترجمو الكتب الأجنبية . وقد دأب من الخط الجليل أكثر مما دأب البحث في اللغة بحثاً علمياً ، ولمع من الرقي صورة بها دقة ومهارة ، وهذا الخط أدنى إلى الزخرفة منه إلى الابتكار ، شأن الفن العربي في جمه ؛ وتبجلى لنا في خصائص الخط العربي دقة العقل الذي وضعه ، وسكن تطوره فيه في نفس الوقت قوة اللمعة والنزوت ، وقد برز هذا في أطوار النهضة العربية كلها

(١) لم أستعمل الأعداد إلى صاحب هذا الفن ، وهذا كان مأخوذاً من كلام أبو سعيد دسرقي الشافعي عام ٣٦٨ هـ في سطره له مع من ن يوسر فالسلام قصص لفكره أبو سعيد عن الفلسفة

٢ - مذاهب الفقهاء<sup>(١)</sup>

١ - المذاهب، الحديث، الرأي

إن القيس الذي يرد إليه اسمُ أحدٍ ونسب عليه أحكامه . قد لم يحكمه سلطانُ  
العرف ، هو كلامُ الله منزل في القرآن . نعم المأثري رسوله  
و بعد أن رأى النبي حري العدل سنة في الأمور التي لم يرَ فيها ، كتب ، أعني  
أن الناس سدروا في أوقوعهم وأهملهم على سنة نبي ، كما وصلت إليهم عن أمته  
وسكن بعد أن فتح المسلمون بلاداً ذات مدينت قديمة ثبّتت مطالب جديدة من كل  
وجه ، لم يكن الإسلام بها عهد ؛ ذلك أنه بدلاً من شؤون الحياة العربية البسيطة وُجدت  
هناك عادات وأطماع لم يحكم فيها الكتاب المنزل ، ولم يرد في السنة بالنسب ولا بالتأويل  
مأثورين الطريق إلى معالمتها

ثم أخذ عدد الوقائع الجزئية يرداد كل يوم ؛ وهي وقائع لم ترد فيهاصوص ، ولم يكن  
للمسلمين مدٌّ من الحكم فيها ، إما بما شقق مع العرف الموروث أو بما يهدمهم . إيه الرأي  
الاحتددي . ولا بد أن يكون القانون الروماني قد ظل رماناً طويلاً ، وثر تأثيراً كبيراً في  
ذلك ، في الشام والعراق ، وهما من ولايات الإمبراطورية الرومانية القديمة<sup>(٢)</sup>

وسمى الفقهاء الذين حملوا رأيهم شأن في إصدار الأحكام ، إلى حاش السكتات والسنة ،  
« أهل الرأي » ، وإيمانهم أوحيفة ( ٨٠ - ١٥٠ هـ ) ، مؤسس مذهب الحنفية  
على أن الفقهاء في المذاهب بعضها كانوا ، قبل ظهور مذهب مالك ( ٩٥ - ١٨٩ هـ ) ،  
يستعملون الرأي استعمالاً لم يكن منه نس ، وإن كان قبل المدي . وكذلك استعمله أهل  
المذهب المالكي أنفسهم<sup>(٣)</sup>

(١) راجع في بعض كتب الفقه ، خصوصاً في معنى أصول الفقه ، وما هو ، وطور فهمه واتجاهه  
الطبعة هذه نسخة كريمة في عهد تاريخ نفسه في الإسلام . لا أكثر راجع في حاشي  
عبد الرحمن ، طبعه سنة ١٩٥١ م ١٣٧٠ هـ

(٢) راجع في عهد الخو لا إسلام الأساس أحمد أمين بك لتاريخ مصر الحديث ( ٣ - ٤ - ٥ )  
من الطبعة الثانية ١٣٥٤ م ١٩٣٥ هـ

(٣) كان أبو عثمان يجمع بين رأيي عبد الله بن قتيبة بن سعيد في تفسيره لسيرة مروان بن الحكم .

ولكن لما بدأ الناس يعرضون عن الرأي بالتدريج ، بعد أن أصبح بؤنة الأحكام تقوم على أهوى ، قوى مذهب القائلين بوجوب الرجوع في كل شيء إلى الحديث الذي للسنّة النبوية ، وجمعت الأحاديث من كل صوّف ، وأوتت ، ملّ وضع الكثير منها ، وقرّرت فواعد يُفتقد عليها في تمييز صحيح الأحاديث من موضوعها ، وكانت هذه القواعد تسمى بسد الحديث وموافقة للمرض الذي يُستشهد به فيه أكثر مما نعى سلامة الحديث من التناقض اللطقي ، أو بصحة نسبتة للنبي .

وكان من أثر هذا التطور أن ظهر فريقان : فريق أهل الرأي ، وأكثر ما يكونون في العراق ، وفريق أهل الحديث أو أهل السنّة

ثم إن الكاظمي ( ١٥٠ - ٢٠٢ هـ ) ، صاحب مذهب الفقهي الثالث ، وكان يعتقد في أكثر أمره على السنّة - حُمل في عداد أهل الحديث ، تمييزاً له عن أبي حنيفة

## ٢ - القياس

كان سَلَمَ لمطوّر فوّزاً مدحول عصر حديد في إدخال التّفهم بين العرفيين ، هو القياس . ولا بُدّ أن الفقه اسم علم القياس من قبل في بعض الأحيان ، أمّا وقد أُجِدَّ أصلاً من أصول الأحكام وأساساً أو مصدرّاً لها ، فلا بدّ أن يكون قد سبقه تأثير التّفكير المطبق<sup>(١)</sup>

وإرأى زعماءنا ، وإن أمكن استعمالها مترادفين ، فإن محال الحكم الشخصي في ثانيهما مُقتضى منه في الأولى . ولما بُدِئ من استعمال القياس في الأبحاث النحوية والمنطقية سهل عليه لأحدنا في الأحكام فقهية ، بدّ استعماله في الحكماء من حكم شبيهة ، أو باستنباط حكم جديد من حكم لا يشبهه أي صدر في القدس الأولى ، أو باستخراج حكم مشترك

تدعى له من قبل ، وقد أدرك جماعة من الصفاة ، وهو أستاذ في كلاس ، وهو من سببه أنه كان مشهوراً في سنة ١٢٠٠ هـ ، وولي سنة ١٢٠٢ هـ ، وسنة ١٢٠٦ هـ ( تاريخ كلاس ) من ٢٢٨ - ٢٢٩ هـ

(١) - حصل الناس مدّ عهد إلى عهد سلامة ، وسبيل ضرورة واضحة يؤيد مدّ عهد سلامة ، من كتب العهد تاريخ عصره إسلامه من ١٢٠٠ - ١٢٠٦ هـ ، ١٢٠٦ - ١٢٠٨ هـ ، ١٢٠٨ - ١٢١٢ هـ ، ١٢١٢ - ١٢٢٠ هـ وغيرها .



بين حريّات مختلفة ، فيمكن إثبات الحكم لأحدها بالحدود العلة التي تشترك فيها جميعاً  
(أى بطريق القياس الاستدلالي<sup>(١)</sup>)

ويظهر أن استعمال القياس حري في أول الأمر ، وعلى أوسع صورة ، من الحقيقة ،  
ثم بين الشافعية من يعدم ، ولكن في محال أصيق  
واصل بهذا بحث فيما إذا كانت العلة يصلح للتصير عن الكل ، أو هي لا تصح  
إلا للتصير عن الجزئي ، وصار لهذه المسألة شأن في النظريات الفقهية .

على أن القياس كأصل منطقي في الفقه لم ينل كبير شأن ، فقد الكتب والفتاوى ،  
والصادران الأولان للأحكام الفقهية ، اتجه الفقه إلى تأكيد نفسه بالإجماع ، أعني اتفاق  
كلية الجماعة الإسلامية على حكم ، وجمع لأمة ، ومشاركة أدق إجماع المحمدين الذين  
ستطعم أن شهواتهم بأداء الكسوة وعملهم في مذهب السكاويركي — هو الأصل الاعتقادي  
الذي لم يعترض على كونه أصلاً إلا قبل من المصنف ، وكان أكثر وسيلة في دعم مذهب  
الفقه الإسلامي

على أنه لا يزال لقياس من توجهه النظرية مكانة ثانوية ، هو أصل من أصول  
الأحكام في مذهب الراية بعد الله ، والرسالة والإجماع<sup>(٢)</sup>

### ٣ - موضوع الفقه ومنزلة :

وعرفه يقتضون حياة المسلم من جملة وجوبه ، والإيمان بكون وحدته معلوم ، وقد في  
الفقه معارضة شديدة أول الأمر ، شأن كل حد ، إذ حسمه صاحب أحكام الشريعة  
مسائل طائفة ، وجعل مسائل أخرى على عمق وندى في النظر . وقد أثار هذا  
معارضة من جانب شيخ أهل الإجماع ، ومن جانب أهل مذهب أهل البيت ، وأهل البيت ،

(١) وهو من كلامه : ولكن في مذهب السكاويركي في مذهب السكاويركي ، على أن الحدود والقياس  
أصل من أصول الفقه ، وهو من كلامه : ولكن في مذهب السكاويركي في مذهب السكاويركي ، على أن الحدود والقياس  
أصل من أصول الفقه ، وهو من كلامه : ولكن في مذهب السكاويركي في مذهب السكاويركي ، على أن الحدود والقياس

(٢) وفقاً للإجماع كالأصل من أصول الأحكام ، وقد ذكره صاحبها في كتابه : الأصول والفروع ، وهو من كلامه :  
والمعارضة للإجماع هي من مذهب السكاويركي ، وهو من كلامه : ولكن في مذهب السكاويركي في مذهب السكاويركي ، على أن الحدود والقياس  
أصل من أصول الفقه ، وهو من كلامه : ولكن في مذهب السكاويركي في مذهب السكاويركي ، على أن الحدود والقياس  
أصل من أصول الفقه ، وهو من كلامه : ولكن في مذهب السكاويركي في مذهب السكاويركي ، على أن الحدود والقياس

ولكن الناس أخذوا معتقون شيئاً فشيئاً بأن عصاة الشريعة (ويسمون الفقهاء في المغرب) هم ورثة الأنبياء.

نما عزم لإحكام قبل عمو غير المقتد ، ، ستصعق أن يكون أكبر مكان إلى يومنا هذا  
وكان كل مسلم 'لم' نظرت منه ، لأنه حرة من الحرية الدينية الصالحة ، ويرى الإمام  
العرلى أن علم الفقه قوت الفوس مؤمنة ، لا عدها عنه كل يوم ، أما علم الكلام فهو  
دواء للفوس الرقيقة<sup>(١)</sup>

وإيسها ما يدعونا إلى المدحول في فروس الفقه ، وهربعاهبه . ولفقه في جوهره  
قانون نظري مثلى ، لا يمكن تخمينته خالصاً في دنيانا هذه الناقصة .

وهقد عرفنا الآن أصول علم الفقه ومهنته في الإسلام ، فلندكر في إيجاز باسم  
الفقهاء للأعمال التي هي موضوع علم الفقه ، وهذه تقسم عدهم إلى

(١) أعمال أدائها واجب ، تُثبت على فعلها وتُنفق على تركها ، وهي الفروض  
أو الواجبات

(٢) أعمال تدب إليها الشرع ، ويُثبت فعلها ولا تُنفق تاركها ، وهي النية  
والندوب والمستحب

(٣) أعمال أمورها الشرع ، والمست موضع ثواب ولا عتاب ، وهي المباحات  
أو الحائزات

(٤) أعمال لا 'يقربها الشرع' ، ولكنه لا يحاقب عليها ، وهي المكروهات

(٥) أعمال يعيها الشرع ، ومن فعلها ستوجب العقاب ، وهي المحرمات<sup>(٢)</sup>

#### ٤ - الزعمون والبيان :

كان للطريقات الفلسفية البوذية أثر مردوح في لمحات الأخلاقية في الإسلام .  
فبعد عدد كثير من أهل البراق وعد الصوفة ، عدد أهل السنة وعد المبردة ، مذهباً  
حقيق يرجع إلى الزهد ويصطلح آراء في عورس وأفلاطون . ويحد مثل هذ عبد الفلاسفة

(١) إجماع النوام عن علم الكلام من ٢٠ - ٢١ مصر ١٩٢٢ م .

(٢) قانون Snouck Hurgron en Z D M G L I I S ٤55 (الترجم)



## ٣ - المذاهب الاعتقادية

### (مذاهب المتكلمين<sup>(١)</sup>)

#### ١ - العقائد النصرانية

حاء القرآن للمسلمين مدبر ، ولا نجسهم بطريات ، وبلغوا فيه أحكاما ، ولكنهم لم تلقوا فيه عقائد<sup>(٢)</sup>

(١) - منه مؤرخو العقائد الإسلاميون إلى اتصال كلام باللسنة ، وإلى موطأ شكليين إسلاميه وأحدثهم عنهم ؛ ومنه لاحدون الأوروبيون منذ أكرم من قرن إلى أن المتكلمين عرفة من اللسان ، الإسلام ، محمد هذا عند تبيان وريته ، وهذه رتب إلى أن مذاهب المتكلمين هي الحقيقة الفرية الحديثة ، وبناهي هذا هاربروكر (Harbruecker) في ترجمه لكتاب من ولعل النصراني من الأديسة المقدمة منه (١٨٨٥ م ص ٧) وأرسيد في وران ، إذ يسكر فقر القطعة الإسلاميه عما يعرف ، يرى أن الحركة الفلسفية في الإسلام بحث في فلسفي في مدح - فرو - كليلين . ولا يزال الباحثون الناصرون يعتمدون هذه المذاهب من أقدم منة في الإسلام . وقد سكت التي طعت أميرا مثل مقالات الإسلاميين ، لا شمرى ولا شمار اجلا ، من كتاب كتاب أصحاب الحالات العروقة ، على بيان ما في علم الكلام من عناصر الفلسفة ، وأنه شأن علوم سماعة محمد ، د والصارى ، من علم كلام في الإسلام أحدث ما فلسفه احلصا كبر (الطريق من علم الكلام) وعبر إلهاب في مقدمه من حدود (راجع أمما

Tennemann : Manuel de l'histoire de la philosophie trad V. Cousin, Paris, 1839 T. 1, p. 341.

Heinrich Riser : Leber unsere Kenntniss der arabischen Philosophie, Göttingen, 1844, S. 11, 13.

E. Renan : Averroès et Averroïsme. Paris 1925, over p. 11 pref p VI-VI, p. 01

(٢) هذه الملاحظة التي تشبهها استشراف لا تكون حتمية إلا إذا كان معناها أن الأنبياء ، أموا كالمكرس الدادين ، أو ساره أخرى إذا كانت كتب الوحي الإنساني مست كالكتب العادية التي تؤلف في موضوع محدد ، وعلى المهرج الحاص به ، وطبقا للمادة من البحث ، وذلك بحسب نظام مقرر في ذهن المؤلف ، على السبع الإلهي في تصديق الكتب ، بعد ما يتقدح في ذهن الباحث من حريات العرفة ، وما تكشفه بطرق المحدود من موضوعات شيئا بعد شيء . وهذه هي الطريقة الإنسانية العادية .

أما الأنبياء ، وحتى أصحاب العطرة المائفة من دوى الإنتاج المكري أم العلي أو أصحاب الوثائق الروحانية والحفية ، فهما حاول مؤرخو الأديان وفلاسفة الدين أو الباحثون في خصائص الإنتاج الإنساني الفيض أن يسموا صفاتهم ، مسند إلى استقرار أحوالهم -

= والذي يعنينا هنا هو استقراء تاريخ الأنبياء المتقدمين خصوصاً أنبياء بني إسرائيل - وإلى تحليل أعمالهم وأفعالهم ، فإن صفتهم لا يمكن أن تُحصَر إلا على وجه تقريبي ، كما لا يمكن أن تُستخرج من ذلك وصفٌ كل يَطْبُق على جميع الأنبياء أو أصحاب الشهادة العاتقة إلا على نحو قاصر ؛ لأن ذلك مجرد تلخيص للعلامات أو الصفات ولا يحمل الخارجية ، وهو لا يستطيع أن ينفذ إلى الأعماق الحقيقية وط

ولا يائق ما تحت على من الطوائف الحديثة ، إذ كان مغرب السوء وأصحاب طهره وقب بالعدل ، أن يستبجحه ، إن لم رد أن يستهدف لخطر الخوض على المسح الهوى الحديث ، الحكم على قضية نبي أو أحواله الداخلية متنوعة وهو من عرشك ، إن فعل ذلك ، فتنهم ميداناً لا عدسه فيه أوسايل لفهمه إلى لا بعدو تحلل الظواهر الخارجية أو محاولة تحليلها ؛ وكل هذا لا يستجيب لاهله . كما أنه لا يمكن على العود إلى جميع الأشياء

إن بني آدم يتعمقون في أوضاع لا بالظواهر ، بل هم يتعمقون بأرواحهم من طريق الظواهر . شأن الإنسان مع الأشياء هو هذا الفهم من طريق المحاولة الروحية ، على صورة ما يمكن من شخصيتهم العريضة ، من أعمالهم وأفعالهم وأحوالهم ، في الأرواح المستعدة لتأنيق تأنيقهم ، على أساس ما يشه أن يكون عوداً سويّاً في هذه الأرواح . وهذا لا يعيد التحليل العلمي لشخصيتهم ولا الملخص لحياتهم ، في المعرفة بأرواحهم إلا قليلاً ؛ كما أن التحليل للظواهر النفسية لا يعيد في معرفة ماهية النفس شيئاً

إن أرواح الأنبياء تفيض عن أعماق عميقة قبل قلبه . فهو يُسمى وصفاً أمه الذي يجري على الأرض متفجراً من عين متدفقة أو خالته في المعدل أو الوصف لشكل هذه العين في معرفة القوة الداخلية التي تدفع الماء ، شتاً ؟ فالأبياء أصحاب محارب دحية حية ودور مشاهدات باطلة يحسونها ويهابونها بأرواحهم ، ويرون بذلك ما لا يراه غيرهم ؛ وهل إذا أحسن الإنسان مثلاً بالمعاصرة أو الحب أو الرضا أو الشوق أو الألم والخوف والحزن واقعيته بكميها في معرفة ذلك أن نصف ما يلوح على طاهرة من سمات ؟ وإن هذا من أحاسيسه التي تعوج بها نفسه ، ولا يعرفها إلا هو ، حتى لو حشدنا لذلك كل صامع التحليل وكل كلام الناس ؟

أما كلام المؤلف هنا عن القرآن فبعبارة من الحق بمقدار ما يقصد أن يقول إن القرآن لا يحوى نظريات متوالية ، على طريقة أوليين في العادة . ذلك أن القرآن ، نظراً لأنه كتاب إلهي ، لا يحمي الأشياء ، ولا يعطي منظوم نظريات ، سد إحصاء وجوه الشيء على نحو -

ما يعمل المؤمن الذي ، عند ما يتصور نفسه ماري أو عندما يستحل ما يصل إليه بعد الحزن  
والحزن من آثار العيان الحسى أو العنى ، كاد في ذلك دعه وضمناً عنه وكره أحياناً ؛  
ال يشكك المرآة عن موضوعه كلاماً مطعماً ، هو بيان لثنى ، كأنما أحواله هي الى نطاق  
عنه ؛ والأمر ، إذ رُدنا فتمسك ، كالمسه بين النغم خفين الساري في الروح وصورة المتواحدة  
بالأب الصمد ، والله اعلم بالصواب

[illegible][illegible]

وكانت الفلسفة في ذلك زمن هي الفلسفة اليونانية عديمة القيمة عديم دور عند المتأخرين التي لا تمدد وصف عمل الطبيعة الفكرية ، فخرس ، بل هي التي تفتقر أساسا في النفس الإنسانية دفعة واحدة في أعماله ، بعيدا ، ناشأ عن موضوع " كرم منقوش " ووجه " ما يلقى في الدور الثاني الذي هو دور الترتيب والعرض في سورة مكية مكية " فلهذا أودعها

ومع هذا ولا ينبغي أن يبعد كل أحد ما في الأمر من حروب الاستدلال إنما هي على البحث عن العلم ، على قواعد الفكر المبرمة ، ومن التنبية المستمرة على الطارء على في الكون والتأمل فيه وعلى المدرى ساء العالم ويوقف بعضاً على بعض ، ومن إشارات كومية ومسية من شأنها أن توصل بالضرورة العقلية إلى العاقل منه ، وهي إنشاء وجهة نظر عن الذات الإلهية وعن الإنسان وعن الكون والحياة والعراق نشر في كثير من . مع إلى أن -

وقيل انزل الله من المؤمنين ما في القرآن من تدرّج ، وهو الذي سئل عن  
تتبع الظروف التي عاش فيها النبي [ عليه السلام ] وباحلاف أحواله العسية ، وسعدوا  
به دون أن قتاله كيف ؟ أو لم ؟ \* ٦٦

== الدعوة بدنيه = مذكورة ، هي تدرّج ، وإيقاظ لثقل لكي ينظر في الكون ويؤمن  
بوجوده ، على سبيل الاستدلال الداعي من الآثار إلى المؤثر ، ومن الأبدان والنظام والندب  
على سبيل تدوير النفس ، وذلك ما سئل في الكون وفي الإنسان ، وما يؤدي إليه ذلك من  
معارف هذه الآيات مثل : « إن في خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ،  
والله الذي تحرك في البحر مما يسمع الأسماك ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض  
بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين أيديهم ، والآيات  
التي يلقون » ( آل عمران ، آية ١٦٣ ) ، « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم  
آيات لا يقرؤون بها » ( البقرة ، آية ٢٠ ) ، « ترسم آيات في الآفاق وفي أنفسهم ،  
حتى يتبين لهم أنهم الحق ، أولم يكن ربكم على كل شيء شهيدا ؟ » ( السجدة ،  
آية ٤٣ ) ، « أم يحقون من رب شيء ، أم هم المخالفون ؟ أم خلقوا السموات والأرض ؟  
أم لا يقرؤون ؟ » ( الطه ، آية ٣٥ ، ٣٦ ) ، « أن الله شك ، فاطر السموات والأرض ؟ » (  
الأنعام ، آية ١١ ) ، وهكذا في سائر موضوعات الفكر والخد.

ولما كان لأبناء يتألمون الوحي ، فيصرون بصلته في أحوالهم وأفعالهم وما يضمون  
أو يقررون من نظم ، هذه للناس ، فإن قول للمعاد بهم لم يعينوا نظريات أو عقائد قول في  
غير موضعه

وطبيعة الوحي أن يكون معدياً للأخ ومعيناً للدعوى للتحقق والخلق الصالح ،  
وموجهاً لها في الفكر والحياة ، على صريح صحيح ، بكونه العمل السليم لمخاطبة الوحي ، بعد  
أن تصور النفس محتوي الوحي ، فيصبح بمنزلة لها ، فهو يتمكن أن يصدق كلام  
الأنزل ، بعد هذا ، على القرآن ، فلا يبقى شيء من آيات هذا الكلام ؟

( ١ ) إن كلام الأنزل عن سبيل امرئ ليس فيما يلهو عن عمله ، بل هو في أول هذا الكلام ؟  
فما هذه الوقائع من جدالهم للبي وعنادهم له ، وسؤالهم المستمر ، واعتراضهم على ما كان يقول  
لهم ، بل أن أسوأ ، وأشد من قومهم في أكثر من شئ من عامة القرآن والحديث  
سجلان بشأن أسئلة معاصري النبي ، من العرب ، ثوب ، والبر ، وغيرهم من أمم -  
( ٤ - طاعة )

== الكتاب : بل فاقش الصحابة في مسألة العذر في عهد النبي ودكروا في محاربتهم آيات القرآن ، وفيهم حوافر من أن يعمل منهم الحداد عن الإذن الذي لا بد منه ، ولا يحصى لوجهي ونصه ، الصور الخفية ، وكيفية يؤدي الخد ، بل الإعراف عن مولا طريق الخبيث إلى وسعها الدين ، حرما وراء شهاب له سدده أعلامه في التملق )

أما ما يقول زائف عن أنه من اليهود في القرآن فهو في غير المشايخ من مصنف في الذات من معتقدين على أنه في إيمانه ومدى فهمها ، وهو يشكك في أن يكون له علاقة ما بعد لا شيء ، أو بعده أخرى على سبيل سره في سبيلها ، ولا يرى وادعاءه من عدم H. G. time في أنه عن حياه النبي ودينه ، بعد ردود حول ، إلى أن الله من جمع إلى أحول النبي المفسرة في آيات محسنة في تاريخ عده ، وردد إليه من سيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في كنهه مسمى "محضر" عن الإسماء : "The History of the Prophet" ، وهو أرحم إلى العربية بعد أن "العدد" وأسراره في الإسماء : "وغير حولهم من لم حرب الإسلام ، سره ، حقيقة ، ولا ألم بحصاره العديده فيهم ، مستحيج ، ولا حول العدة بالعرض على نفسه أنه أن تعينه

فلو كان المقصود أن من النبي العربي يطلب عليها أحباء الشهور بعصمه لله ودينه ، حتى يتصل بالتحاشن معه قلبه كالأب ، من عده ، ومحدثات من عائل كل شيء ، وهو المأمور فوق عده ، وإما في قول الإله : "وإني من شيء" ، وعمل من شيء ، ثم شعر أحياناً في بعده الإسماء واحدة عده ، وصح كلمة القدرة بعض الحق ، ومحدث ذلك آت مثل : "وإني من شيء" ، من شيء ماؤس ومن شيء فيكم ، ولا إكرام في ذلك ، قد من الرشد من النبي : "كأنه" ، كل من بما كبرت رهينة "من اعتدى بها يهدى نفسه" ، ومن من يهدى عمل عليها ، وإنا آتيناكم بوكل ، وإن من إلا ما سمى ، وإن سميه سوف يرى ، ثم يجره الحراء الأولى ، ثم يعمل مثلاً ذرة حراً ، ومن يعمل مثلاً ذرة شراً - سكان لآتي جريم أو جود زهر بعض النفس من حيث أنه نصف تحريمه روح مدقة ذهب بين الشعوب بالخالق الأعظم والشعور بأعقوب الحدود ، ولكن القصد من رأيهما ، بكار لوجهي الحمد في والبحث عن أساليب برو ما جاء فيه من عبارات

وإذا كان القول بسوء محمد عليه السلام أحد احتمالي لا معنى عليهما ، وكان احتمالاً لا يتعارض مع أحكام عقل منطق ، هذا إلى أن دلائل بسوء تريد على دلائل بسوء غيره من الأنبياء ، فقد كان موقف الإصناف العلمي يحتمل اسحت عن تفسير للعرض المعروف في





- است من عالم الادة ولا الحيوان في شيء ، هي اشارة شئيه ان تكون صفات الالهية (راجع  
مثلا في بعض اعط كتاب بحث الفيلسوف من كتب لإحياء الفرائد ، وثيقة الآراء هي من  
نظرات الفيلسوف لابن سينا )

السكن الإنسان على ارفع من شعوره قدره واستلاله هو محقق من جهة ، وهو من  
جهة أخرى حره من السكون ، هو فيه عامل مستمر في . قد أحد وهو مرتبط عما تحته  
من طوبى طبيعته اذنه ، ومسيطر ، وهو اساطير حقيقي لا تحويه عنه إلا شعوره باستقلاله  
وأدعه إلى ما تحته تحكم طبيعته اذنه ، فهو حقيقة بعض من عاين ، لذلك سدى الفيلسوف  
الآن كنت Kant في وضعه لإبن سينا في المقدم الذي يكلم عنه فيه بأنه «مواطن في عالمين»  
لا حرم بعد هذا أن يكون طبيعة الإنسان متعددة الجوانب ، على حد وصف معه  
تكوينها ، وبحث سدى فيه شئيه من النقص ، وإن كان هذا النقص في الحقيقة أشبه  
بالنوع في جوانب الطبيعة لإحيائية ، ولا يدرك أعماق ماعية الإنسان إلا من أطال لوقوف  
عنده وانظر فيه

والنفس لا أحد أن يدرك ما في القرآن عن الإنسان إلا إذا نظر في نفسه وفي غيره  
طرا أصحها نادياً ، ولا إذا أصبح في طر منه مشكلة كما هو بالفعل ، وأصبح حياته  
مشكلة ، وعان ما نتج عن هذا الإشكال ، فتبين الوحي اعلمه طبيعته وكل هذا  
يتوقف على مقدار تقدم الإنسان في معرفة نفسه ، وإحساسه بها في دنيا وفي السكون

فالذين السكامل لا يدان من عن هذا كله عن بعض في إطلاقه ، وعن المحدود في  
محدودته ، وعن العلاقة بينهما . وهذا التعبير يصلح أحد القائلين لصحة دين ما على وجه  
الإجمال ، ولمعرفة ما إذا كان هذا الدين يصلح ديناً للإنسان

أما المطلق فهو طاعته الذي لا يعتمد بقدر ، ولا يمكن أن يُطبق عليه أي اعتبار من  
الاعتبارات الدسمة التي هي بالاحتصار وجهة نظر الإنسان المحدود

والصلى لا يمكن أن تُعرف إلا من طريق شئيه له من الصفات المروفة ، إذا  
أحدث هذه الصفات عماها المسمى . ان هذا لا يعرف إلا سلباً ، سلباً عنه أو إيجاباً على  
بحر مطلق

وهو آخر لا يُدرك إلا بذاته ومن طريق الادماج فيه ، حتى كأنه شئيه . يُدرك نفسه  
أما المحدود . حكمته عدله عن تلخيص أحواله بحسب الحال مما يتقدم فيها ، فما معرفة  
ماعيته الخفية ومعرفة حكمته فلا يمكن أن تُعرف إلا من وجهة نظر الصلى ، فلا بد أن =

نظر إليه من زاوية اطلق احدهم، كما قول اللاسعة، وذلك خصوصاً لأن شهود أو  
الطرفي لا يدخل - به في عرب ولا معهودات، فلا يمكن أن يعرف لأن فيه علاقة مع دونه  
والعلاقة بين طلق والمحدود لا يمكن أن يوجد يوسف حقيق، ولا أن يعرف، لأنها  
نست، في دهم، لا اعتبار دهم، فلا بد، إذا كان الأمر كذلك، أن يكون الكلام  
من ناحية طلق دهم، ومن ناحية محدود ناره، أي، معسارهم في الأعمق حرمين دهميين  
للوجود، واحد المسمى محدود به، والآخر هو - واحد الكل شيء.

والآن كيف دس، هو معدة به، به دحي شيء، هذه، لاسعة للناس، لكي  
يوجهوا أنفسهم في الدري أو في لاسعة، فإن، وأعوذوا بعمل شاق، أو أنه  
الكماح الروحي الذي من الركن - وسط إلى حسب اطلاق، كشيء يرجع إلى مصدره  
بعد هذا يستطاع أن يرجع إلى المسكة التي نحن صدها، أي مشككة الآيات المعارضة  
الظاهر في القرآن

وإن مفتاحها أو مفتاح غيرها مما في القرآن يتناقص في أساسه، باعتبار ما محمد عليه السلام  
بيّن ما هو، بأنه من جهة واحد لا يكون كما هي عموماً، فإن القرآن من حيث به دحي  
إلهي، كتاب دس، ووجهه التفسير، مع في بعض الشكوك من وجهة طار دس (دس  
الإسمية) أحياء، وهو مرعيان - محدود (لأسان أو غيره) أحياء، أخرى - وهذا  
طبعه لأن نفس أعدوه هو الطرف المسمى - للوجود، كما تقدم؛ أو هو قد يجر مرعياً  
بين لاسعة - لا شيء، نراه، لاسعة، لأن الأساس لا في المسكة نراه أخرى

وهذا التفسير - ردود من معناه المتعدد في الوجود إلا اشتدراً، لأن الوجود بذاته  
وأماه محب أن يكون واحداً، كما تقدم ذلك الصيغة "المعيرة" - لاسعة المعينية صاً -  
وما استند - لا السوء - لأن آثار الوجود - واحد في لاسعة - المحدود له أو لاسعة  
وكل كلام عن الوجود في عاقلة وصداقه العامة محب أن يكون له هذه الصفة  
الردوجه، ولا لم يكن معبراً إلا عن حسب واحد من الوجود

فاسعاص في "الكلام عن وجود" لا يكون على هذا الأساس إلا ظاهراً، وهو يرجع  
إما إلى حقيقة "شككة" بل إلى الحقيقة المحض أو مرشدين لاسعة معده، وإلا

بما جاء في قرآن منه "إن لله" من كنهه شيء، "أو أنه" لا ندك الأنصار، "أو أنه"  
"فصل لربك"، "ألا يبين عمقهم" - فهذا قد يناء، في لطاق وصفاته في ذاته، وهذا  
وحدنا بعد ذلك "آب" من "يد الله في أيديهم" (عني أنه حاضر ومشرق عليهم)، -



تتعلق الحسنى ، لايران ومع أمام الوجود في موقف صف فيه نور ، بل ساقص يؤدي إلى  
حجرة العمل و هـ م موضوع الفكر إلى حد العوصى

أما [ ١ ] فتعلق إلى ميدان المشاهدات والاطقة ومشاهدات " وح أو الفعل الخاصة ، كان  
الكل هو العدم الذي في القرآن - فيما يتعلق بآيات الإلهية والإنسان والكون والعلاقة  
بينهما - مما هو أخرى ، لا ساقص ما تقدم ، وليس كما ، نظراً لأن العمل بها بواحدة الأشياء  
مباشرة ، فإن الفكر بها يكون موحدة ، ويكون الاستحسان أقوى ، ونحو صفات الوجود  
الواحد أوضح وأجل ؛ وندور الوجود عند ذلك ، دون حجب ، واحداً له شئونه التي لا تنعك  
عنه ؛ وكلها حرة ، لأنها له ، والأشياء كلها شئونه ، وهي كلها غارقة في الخير وكلها حاملة  
للوجود والحد ، عاطفة لسان واحد من الأزل إلى الأبد

وإن هذا كله ' ي ، طاراروح الطلقة لا عطار الاعتبارات ؛ والراح هنا تدرك الوجود  
أواحد في نفسها وبنائها ، فبما في الوجود أواحد ، دون حاجة إلى أن نحيل حولها أو بقاسماً  
أو انفصلاً أو انفصلاً ، لأن هذا كله من شوائب الحس أو العقل المشوب بتقوع الحس

إن الوجود الحق العيني واحد ليس فيه خواتم ، وله شئونه التي تنحى في مراتب من  
الموجودات لا تُدرك من موقف المحدود ، لا بعضها ؛ وهي ليس لها وجود بذاتها ، ولا تبدو  
مستقلة بحددها ، لا اعتباراً ، وهذا معنى النظر أحكامه على هذا الأصل اثبات لم يحرم في سبيل  
ما في القرآن أو غيره من أحوال الصحيح من صور مختلفة تنبع عن شيء أواحد إن  
لأشياء من من حجاب لسان ، بين موحته شيء منه ( مصنف ) مصدره ، وإليه مرده ،  
وبه دأبه ، ولا حرم أن تكون هذا الأمر غيرت عند من لا يدور نظره مكاله العدم في  
محيط الوجود الأعظم الذي لا يهايه له هذا كله فيما يتعلق بشككة ذات الإلهية

ومن أعمال موحدة الكون - هو فعل " في غيره ومبعض به ؛ وليكن إذا كان الله هو خالق  
الكون بما فيه من شيء معينة ، فإن من الحق أن نعد أحياه - كما يقول عريان - ، من كل  
ما في في سكر بغير زلف من الله ، بمعنى طرفة مباشرة أو غير مباشرة ، وكذلك من الحق  
أن ما - [ ١ ] ط ، إن مصدر عن الأشياء من " ناز ، إن آثار صور وآياتها ، أي كانت ،  
لأنها أساسها مباشرة ، فارتقت إذن هو شئونه بطرقه فبما بالأشياء على يد ربي ، منه بأن  
يكون ساقص في وجهه انظار وعلى هذا الأساس يستطيع أن يفهم ما في القرآن من أن الله  
على كل شيء أو أن الحوادث تقع بآمره وكرهه ، أو أن يفهم ارتباط الحوادث - بر دية -

== كمال أو عجز إرادته عشيقته، من جهة، كما يستطيع أن يبعد الآخر إلى أساسها  
وجه عام وأن يحمل الإنسان نفسه فعدله فعدله ما إليه السبب من جهة أخرى  
ليس في المراكز من بعض الصراخات على « أن الإنسان محتر » كما أنه ليس فيه « شيء  
صرح » لإرادته، بل هو تخاطب وتكلم « عندما أنه صمد قادر » يمكن لو كان أحد إن  
الإنسان حرية تامة كان ممسكاً من وجه، أي من جهة شعور الإنسان بإرادته وقدره،  
عند ما يتصور نفسه إرادة مستقلة، مع ضرب النظر عن أوضاع المعاملة له حرية والحرية  
التي يراحمها عند تفكير العقل، وكذلك لو كان أحد من الإنسان محتر، لكان أفعالاً مهيبة  
من ناحية، أي من جهة أنه يحرق وأن أماله « أثر تأثيرات كثره عند مدها » ولذلك  
هو بعض العلامة عن موقف الإنسان أنه حر في ميدان من أعياد

والمرآة تخاطب الإنسان بحسب موقفه، أي مع مراعاة أنه حر من ناحية الصورة  
الدينية، وأنه لا بد أن يملك على أنه ومات أن ينفذ من الحرية الواقعية

وإذا كان الفكر يحد شتاتاً من السافز في هذا الكلام فليبحث من وجهة النظر  
الصحيحة التي تدل عليها، مرتفعاً عن مستوى النظرات النفسية، وليحاول، على سبيل  
التجربة، أن يبين أنه أولاً كيف يمكنه التوفيق بين ما يحس به مما يشبه أن يكون  
استقلالاً تاماً في الوجود والفكر والإرادة والقدرة ونحوها من جهة، وبين عدم إحساسه بأنه  
هو شيء أو أحد نفسه وركبها ملكاتها وقواها، من جهة أخرى

وهذه الطائفة التي يحددها الإنسان في المساعدة الباطنة لنفسه لا بد من تحليلها، وهذا  
أجدي على الفكر من إشارة عارضة غير مدعجة إلى تناقض مزعوم في القرآن، وتحليلها يتبر  
ما بين المسألة ظاهري أن الإنسان متصرف بده من جهة، وهو يتصرف بمصل وجود  
وقوى من موجدته، كما يتصرف بتصرف موحده منه، من جهة أخرى، فهو أربه مجموعة  
من سلسلة يحس عليه، إن أراد معرفة آخرها، أن يحاول معرفة أولها، ولا بد أن يحاول  
بالفكر أن ينفذ من خلال سماع صور الصلابة إلى الشيء الواحد الذي تفر عنه

وسمي، مهما كان الأمر، ألا تصور الإنسان أنه مستقر في أفعاله استقلالاً تاماً  
بالنسبة لأوجهه، لأن الاستقلال الحقيقي في العمل يحتمل الاستقلال الحقيقي في الوجود، وهذا  
مهم سر ما في القرآن من مثل « قر كل من عند الله » و« منهم سر صا » التي عليه السلام  
بالإذن بالقدر حيرة وشدة من الله، وهو إذا كان قد سبى عن الكلام في التقدير « وودي إليه  
عند البعض من إشكال يدعوهم إلى الصمى وإلغائها على الله وعند البعض الآخر من -

== صروب المرور وحظر اعتقاد الخراج والاستقلال عن دائرة ملك الله ، فإنه فيما اعتقد -  
أراد أن شئت لإعنا بالله وبأنه خالق كل شيء ، وهذا صحيح ، كما أراد أن يحبط مسلمين من  
الارلاق إذا قاوا ما استقلال الإنسان في العمل - إلى القول باستقلاله هو أو غيره من  
الكائنات الغائبة ، في وجودها ، وعندما تناهى مع فكرة أن الكون فعل الله ، باعتبار  
أن ذلك أصل أسس في كل دين ، كما أنه ، يبقى مع فكرة لوجود الواحد

ونم نقضه هي : كيف يمكن التوفيق بين شعور الإنسان بحرته وحرية الله من جهة وبين  
أنه موجود بفعل الله ، له فيه قدر ، باعتبار أنه موحد له وهو ، وبملكه من جهة أخرى ؟  
هذا لا يوجد به نص ، لأنه لا يوجد حكم على "شيء الواحد من جهة واحدة" يمكن منه دين ،  
وكل ما في الأمر أن الإنسان حر قادر ومخوف ، وليس في هذا ما يصح على

واقف أنظران لو بعدا بصيرنا إلى أعماق لأشياء ، واستطعنا أن نطرق في دهر ذلك  
السر العظيم ، سر ظهور آثار الوجود عن الوجود وما يكون من له وجود وآثاره عند ذلك  
من التناهي

ومطلة أخرى هي : كيف يمكن التوفيق بين أن يكون الإنسان في وجوده ، وهو أثر  
لوجود ، هو منه ( واحد ) ، وبين أن يكون ملكا ، وليس هنا ما نقض ، لأن الحكم بخصم  
الوجود والقدر ، المستقيم ، وهذا هو منتهى الإبداع

ولما كان التكليف يتضمن طاعته مشقة وجهدا ونشأ على عدمه متنوعة بفعل الإرادة  
الإيجابية ، حتى يملو الإنسان على طبيعته الدنية ، وبما لا يعجز عنه ، أو أملا ، فإن  
التكليف في ذاته أشبه شيء ما لا متحان ولا نهاية . ولا كالب الإنسان ، بطرق لا جهد  
واللهامات المحمودة ، لا استطاع تحقيق مقاصد التكليف بحقيقة كاملة ولا مع كمال  
الذي يصدره الله - لو لم يكن داحلا في حقيقة من التأثير والآثار بتدبيره ، فإنه بين  
كان مسئولا بمقدار ما وثب من ملكات فإنه يستحق به ، واستحقاقه لما يواضعه من  
عصا ، وكل هذا يوجد في القرآن ، نص ومبي

وفي القرآن آيات تقرر الحق طين الأهل لله في الإيجاد والعمل ، والتصرف والتدبير ،  
وفي القدرة على التصرف ، الاستدلال ، والسطر والله عز ، والقدرة والسمع ، وبني معاني خصائص  
الأشياء ، ونقد آية لكون أو صفاته وإعلاسه ، كما تقرر في الم والعصر والإرادة والامانة  
الشاملة ، وهذا كله من شأن الأروعة وحقوقها ، وليس غور أن نفهم شيء من شرحه على  
أنه نصف أو ظلمة جانب الله ، لأن التسع والطم أو عدم مرعاة الحكمة أو الصلاح ==

للكون واخصه ، كلها من معومات الإنسان النقص التي لا حور له أن ملحقها على  
لغات الإنسنة الطائفة الكمال ، خصوصاً لأنه يقابل ذلك تأكيده الحكمة وارحة والعدل  
والإحسان والكمال والعصر والعمو تكريم من حاب الله به للإنسية ، كما أنه يعاقبه أن  
أفعال الله تجري على سبيل الكمال اللائق بالإله الحق

وما دام الله هو الواحد وحده لا يحد في ذاته الظاهر في هذه المقدرة له ، ما يتم كل  
شيء على ما هو عليه من أعمال طبيعية أو إرادية ، فلا شك أن كل شيء ، ما دام من آثار  
قوله ، فهو في ميدان قدرته المطلقة ؛ وهذا شيء ، منطوق واضح ، وهو لا يصير الخلق ، بل  
لأن الله تعالى ، ليس في مرتبة ولا في طبيعة عن انحدار لأعظم لوجودها

وهنا نستطيع أن نفهم المعنى الحق لآية « وما نشاءون إلا أن يشاء الله » ، أو « وما  
يميت إلا بميث » ، وسكن لله ربي ، « وما شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا » ،  
« ولا تقولن لشيء إن فاعل ذلك عد ، إلا أن يشاء الله » ، وإذا كررنا ربك إذ « سبح » وغير  
ذلك من آيات الله ، فإن كان هذا الواحد الإنسان حراً قاراً حراً ، فإنه يريد أن يذهب إلى  
الآخرة ، أنه لم يصبح له حراً ، بل هو لا يزال في حصره وجوده ، ثم سطرته ، ودخلها  
في نطاق تلك الآية

وبما سمع من جهة أخرى أن منهم كيف يدخل الواحد في الكون ، إن شاء ، فتقع  
المحور أو من إحدى من الطوائف الطبيعية ، وأن يصور كيف نواته عوس من  
بني آدم ، أو كيف أنهم حيوانات ، لأن هذا كله لا يبدو أن يكون معديلاً مؤلفاً لبعض  
المفاهيم أو ربما ، منصفه بفعل ما جده ، وليس في هذا شيء ، عريب

والمن لا يشك في هذا كله ، لأنه في حكمة من خلق الله ، وجوده الواحد للكون  
ومدونه ، شأنها من صفات الكمال التي لا تدرك في كونها ، ومعها من صفات دافعة  
والكون ، كل هذا ، كلام من جهة وجوده ، وليس من جهة الكلام  
منه على أنه من صفات الكمال ، بل هي صفاته ، ليس لها معاد ، وهي عند الله تامة كشئونه  
عند الله ، بل هي صفات الكمال

إن ما في القرآن من كلام عن بني آدم في هدام وصلاتهم وأهم في طاعتهم أنفسهم  
محدد بحد ، فهو بعض على ما وقع ، وقد كان في الكون تشرقه في الحقيقة عسرى ،  
مراجعة في حكمه بوجهه على الإنسان وحدها

بما نحن فيه من أن يستعمل ما أصبح ليعقد المعنى في موضوع ليس ممنوعاً أنفسهم ،



عشاً مع موقفهم المسمى ، حاج لمن ، ويعودهم في أعداد معرفة ، فلسفة الدين ، ولا أقصد  
الفلسفة التي هي أشبه بالنظر في لأحزاب الخارجية للأرض واستجيب لها وقد توجه في نفس  
الناظر من شيء من الأساطير عن اعتقادي ، في أقصد فلسفة الدين الحقيقية ، وهي فلسفة  
متنازع منه عميقة يتفق فيها لوجي والمحب لربة أمم القسبي ؛ ولكن هؤلاء الباحثين  
حاصرون من المشركين الناطقين بالإسلام دون الحكم على نصيب الدين عند الله من ،  
مع أنه قد حقه حرية روحه عميقة ، نكره استخدام لوجي مع توحيد الحق ؛ وبدلاً من أن  
سعدوا من صميم أسئلة ، أمي ، الحكاء أو خرد ، لكي يفهموا الدين الذي على صوته ما هو  
عبارة عنه ، يطرفون بعيداً لا يقع تحت سحره ، شره فسادت القادى ؛ وهم كمنوع مما يشبه  
المرل في موطن الحد ، فنترون إلى المعارض التي لا يمد كدالك إلا لأن من بلا حده  
لا يوضح على لأسال بعميقه التي عنها وحده ، نسي الحكم الصحيح ثم سطورن نظرة  
تحداه ، ولو قدم الإسلام عند التحليل أو عند معده ، جو الذي لا تتجاوز التحليل  
لغاية المصوغ أو أقسم انضماماً لا لم معه شته

إن القرآن كتاب موحد ، لإبادة كلها ، وهو ينطق في حان جمع طريف هذه  
الإبادة ، مع عن ذلك نعتاً

تأيدن أو ع الذي قد قد في كنه لشموز العنق بأنه محقق ، ويريد أن يخرج عن  
حاله وقوة وديت الحر لله ، الشريعة ، أو يدن بسب كل شيء لله بسنة ميثاقه ، راية  
لا يده ، حدي في القرآن ، بسب ذلك

المتن لم يرد عليه المحر المرف ، تنوياً في عمله للشر عند ما أوصى شمو ، مدته  
باعتق مع حده في موه

المتن لم يرد عليه المحر المرف ، تنوياً في عمله للشر عند ما أوصى شمو ، مدته  
باعتق مع حده في موه

المتن لم يرد عليه المحر المرف ، تنوياً في عمله للشر عند ما أوصى شمو ، مدته  
باعتق مع حده في موه

وإذا احتج معاصرنا - لهذا بوجد الشر والأشرار في الكون على الإطلاق ؟ فليجيبوا ،  
كما فعل له لاسعة ، أن يخص أ لاسعة « الشر » بوجه عام ، وأن يبين بشر المنة وبق  
الحق في المنة ، من الشر الاعساري المني ؛ وليعلم أن الأول غير موجود في الكون ، وأن  
الثاني مجرد قص ، أو قتل ، أو جراح ، أو من المورم الطبيعية للسكان المحدود أو السكان  
الروحاني الملايين لعدده ، وليس له عه فاعله يسمى الحق ، بل هو شيء ساي فقط لا بد  
منه لظهور الخير ؛ فشر له ولعنته ، وله من له مه تقدر هذه لطبيعة ، وو حرم هذا  
الوجود من الإ - ن وشروره ما كان من الحق أن يكون أحسن مما هو عليه

والشديد وكل المنة با شته وعمولهم للحق وشرهم من هذا القبل ،  
عندهم سلى ، وقاله الخير الإحسان الهل في الوجود كله كما يقبل الوجود المدم  
بالاعتبار العقلي

وإذا كان الحق له من القيمة مقدار ما هو متعلق بالحق ، وأمدت انتم على إنكار الحق  
له من الج - ولأن أن كرك به من السادة قدر ما أنه لأجل إنكار الحق ؛ ولكن المنة  
كبر من حال معرفه الحق ولاعراف به والسادة الناشئة عن ذلك وبين من معرفه الحق  
والتمرد عليه وإشقاء الرب على ذلك إن سادة الأشرار وعداهم هذا المنة شدة سمبه  
وهو - نفس لا بد أن السادة إلا من أتى عندهم الأشياء ، حتى بين كركوا حبا وكم  
من الآلام يفرضها على أنفسها أو عائلاتها سعداء حتى في هذه الحياة ؛ وكما أعتنا حتى في  
الاعتراض بالخطأ واحتمال العقاب في ألم وشرور ؟ وكما أحسن أن من المنة من الدموع  
أو المنة أنه ، على عدم الخير وللمة السكا في معنى المنة ، وكما رعب الناس في أن  
يكونوا شهداء

وإذا احتج المتعائل صرة أخرى لما بوجد الأشرار من الناس ؟ هذا كلامه هذا أمدا كما  
نقدم ، وأما عن ذلك أن معظم شرور في آدم بسببه سمة ، ووجه لله يسع لهم ، لأنها  
وسعت كل شيء ولذا عاب أن يكلم الناس جميعا فقتلهم ؟ وهل في هذا حرج ؟ ولما  
لا يكون من الناس من هو أفر - لمة نسكة ، ويكون منهم من هو أقرب للكائنات الالهية ،  
ويكون منهم مكافح بين من ، ما دام كل إنسان مستقلا بوجوده من الآخر ، وما دامت  
الأشياء في وجودها - و هو الإنسان معاً في وجودهم مراتب متدوية ، وبز كانت كلها  
حاملة للوجود الخير ؟ ولذا كان في الناس من هم حجة لأذن لأشرار بين في هذا جملا  
لا يعرفه ولا تشبهه إلا القليل ، وله عرص تام في استمرار الحياة

وأحرأ بأنه مادام هذا العالم موجوداً واحداً منطقاً فلا بد للعكس من الاحتياز بين أحد  
القولين لاية :

١ - لقول بأنه ليس للكون موجودٌ مدثر واحد ، وإنما يوجد قوى عديدة مسددة  
متصارفة ، ومعنى ذلك إنكار علة وجود الكون وعدم ما فيه من نظام ومرتبة وعائية ،  
وهذا محال لو مع الشاهد ، كما أنه يناقض الفعل ، لأن الفعل لا يتصور إلا وجوداً واحداً  
منهبط الأجزاء أو الظاهر ، ولأنه بطبيعته محث عن الفعل وحدة ، والمقل حقيقة لا يك  
فيها ، ومخالفاً لمكارية ، وهو يؤدي إلى عدم كل أساس للحكم أو ميزان له ، ولأشياء كلها  
حاصلة للمدبر ولا يصح عند وجود بعضها اتصالاً بين بعضها ، وهذا أول كراهة مردوخ  
لأنه شبه الأول كان من أثره البديهي ، وبما يشبه القول آتية كبره بعد هذه الفعل ، وهو  
دخول لارب

٢ - القول بوجود خالق مدثر للأشياء ، إلا أن الأشياء بعد وجودها مستقاة عنه في  
وجودها وأفعالها ؛ وهذا يؤدي إلى تمسك عقل ، لأن كون الشيء موجوداً مدثر موجود غيره  
وكونه في نفس الوقت مستقلاً عنه ، مستحيل ؛ لأن وجود الأشياء - حلالاً لمصدرها - آخر  
جوهرى ، وهو ليس كشيء ، يمكن أن يتفصل تقسيم الاتصال عن مصدره ، بل إن مصدره  
تدبره تبار وجودى مستمر ، والوجود ليس كطعام الساعة التي تنحرف آخره حسب ما بين  
هذه الأخرى من علاقة دمع والدفاع آتية ؛ وهذا الطم هو سبب حركتها المؤقتة ،  
ولكنه شيء ، وأخرى الساعة شيء آخر ، وهذا القول مردوخ كالأول ، وبما مصادقاً للعالم  
والمدسة ، كما سميان إله من لوحدة وعما يقرانه من تسجيم عائية في الكون

٣ - القول بوجود الكون شيئاً مدثر في حمله وأثره شيئاً غير مدثر مدثرة  
ولا مشهوره مباشرة ؛ وهذا غير مستحيل ، لأن الفعل حتى في الداء - يكون في  
بعض الأحيان غير ظاهر ، ولأننا لا نرى الأشياء توجد نفسها من جهة ، كما لا نشه بأنها  
نحن لادى يوجد أعسا ولا نشعر بمطام أفعالنا ولا كدسة صدورنا عما من جهة أخرى ،  
وعلى هذا - ونحس كل ما تقدم - بمد أنها وبك لا نلاحظ التدحس المدثر لهوحد  
في الكون مدحس تتوصل إليه بالضرورة العقبيه ، لاسيما أن معظم القوى المدركة عبر مشاهد  
إلا تأمل

وهنا لنا أن نختار بين :

(١) القول بالوجود المطلق الخالق لكل شيء ، المصروف فيه كثرة ، لا تسأل عن شيء ،

لأنه لا شيء حقه ، ولأن عمله حلل وقواسم ولا معنى للاعتراف عليه ، لأن هذا الاعتراض  
ممكن من وجهة نظر كان محمداً ، فهو - في ذلك - لا عليه - أي الحكيم عام ولا المقدر  
قيمة مقصده ؛ وإذا احتج أحد ، فمن قبل - في حكمه - ومن قبل - في فهمه - شعور لا يزال  
سبباً ، وهو لا يزال في خدمة الإنسان ومهمته عن وجهه ، في خدمة ومتأثر به فاته ؛ فأما  
العمل ، طبق فيه الاعتداء على غيره ، في تصرفه ، فبما وجدته ، فملك

[illegible]

(ب) العمل عوذه فالحال كماله في: من يحرقه ما يسع على أدل خاصة  
به، فهو من محسب ما كان عليه من: محسب، أو حسبته عليه، أو محسب  
قوى ما به، وذلك طمأناً، كما: في حبه الأولى، أو في محسبته لا يتصح إلا  
ما لم يزل عليه، إلا أنه لا يكره في حبه الثانية، أو محسب دواعيه، وامت  
حوية حبه كما في الحالة الثالثة، أو محسب قوى طمأنينة محسب كما في الحالة (أ) منه  
وكل شيء، يؤدي وطمأننته على نحو فاعلي دقيق، والذي عامل مشغول به عمله يحمله على  
نحو صارم ويحسب عدالة يتصوره (إ-ار)، وهي عدلته دقيقة إلى حد يصدق حول العمل  
الإلهي، بل حول الفصل (إ-هي) ذاته؛ ووجود لا حدود في التكون، وهو في علاقته  
بالإنسان وحتى بالحيوان برعى العمل وحركته وإصلاحه، كما يتصوره الإنسان عدله،  
لا يصدق ذلك إلا بقدر أو نصف أو راحة، فصلا عن أن يتعداه إلى انصراف غير المقيد

وهذا هو وصف بعض القديسين عظمى لوجهة نظرهم المسماة القديسين : مع الإساءة  
في كل شيء ، كالمثيرة بين المذبح : وفي مساكنهم من البعض عقدار ما يوجد من الحق  
في نبي الله وحده من غيره أو مكانه من غيره لا يكون به العمل باسمي الخلق  
الكامل ، لأن كونه الشيء محوفاً وكونه فعلاً حقيقياً ، ساقص : وفي عازتهم من



وإن كانت تعلل عليه بحسب نظريته الأصلية - وإن أعتقد بموارد نظرية أو بفصل  
الجهاد والكساح ناحية أو ناحية المادة، فإنه لن يستطيع أن يفعل فعلا مطابقا إحدى  
ناحيته طوعية مقابلة نامة : وهذا نتيجة لازمة لركبته من اثنين : فالإنسان لا يستطيع  
في أنه ذو مشيئة لا غير النورية، ولا وهو يحمل مشيئته طوعية، كما أنه لا يستطيع  
العمل اسدي الحيواني إلا وهذا شاعر - ولو بعض الشعور - بمشورته عنه ونحوه  
الذي عليه : فلا بد من الكساح تحت سبب من سببه وتوجيه وإرشاد من إرادته  
العليا وفي هذا الكساح فعله الذي لا بد من

ولو كان الإنسان مفلا مجرداً أو حيواناً كما لا يمكن أن يكون هناك مجال لا للتكليف الديني  
ولا للأمر الحسني، بل من شأنه، ولو كان هذا مجال للإرادة ولا للكلام في  
الإختيار، لأن مجال الإختيار لا بد له من طوع من يدعو لكل منهما، وعبر : فخير الإنسان على  
ظاهر لأرض امتحان واتلاء، وفصله في الكساح مع الإخلاص، حتى ولو فشل في بلوغ  
الكمال : وهو يحتاج إلى محبة موقفه الصعب، لأنه يبين حراً (طوباً) في أمره سجين  
من بدنه ومن هذا الكون (عملياً)

وإذا كان الفلاسفة لم ينعوا على أن الإنسان حر أو على أنه محروك، وإذا كان لا أحد  
من أهل الأديان ولا من الفلاسفة سكر أن الإنسان على ركن من تركيب طبيعته -  
مكتسباً بفعل الخلق، بل هم يرون أن الكساح الذي والأمر في لا يوتئاه إلا بالإنسان،  
لأنه هو الوحيد الذي تسمح طبيعته بذلك . وإذا كان الإنسان من أول نظرة له مُشكلاً ،  
فهو ذا يوجه الأعراس إلى ما يعرره انقراض عن هذا الإنسان ، وإذا كان ذلك معاصراً حله ؟  
ولماذا لا يريد الإنسان أن منهم يشكك حياته وأن يقبل هذا الإشكال ، نقداً إلى صميم  
مشكلته لوجود ؟

إن لدى فهم مشكلته الإنسان هو أو العلاء حين يقول : « إلى الله أترككم مهجئة  
لا طيبى » وقد فهمه، حوته ( Goethe ) بقوله : « إن روحين تكسب في صدرى »  
إن الإنسان أرقى لسكاست، وحمله في إشكال طبيعته، وفعله في سعيه للموت على  
صروب الحس والإعتراف وما يجد ذلك من الآلام، وفي سبيله عن طبيعته وعن هذه الحياة  
راضياً عنه محبلاً لا يجمع مع الإرادة حياً . وهذا فقط غلبت نفسه كلها ويراه في حالة  
من ان وجود الحس والخلود الذي ليس له حد

والخلاصة أن الإنسان شأن من شئون الوجود الواحد المطلق من كل حد وميد؛ فليحتل مكانه الوجودي بين أحضان الوجود السامر لكل شيء، وبسنى ألا يطار لأفقه ولا أن يكون من وجهة نظر نفسه، لأنه ليس مطلقاً في فرع مطلق، بل هو في وجوده وبقائه محمول في وجود الكل.

وهو حرٌّ بحار، عَمى، مقيدٌ، كالمجور، عَمى، وإذا كان حرّاً قادراً أكاملاً بالمعنى المطلق لكل أياً؟ وإن فهمته أن يعمل ساعد، حتى يحقق في نفسه مدته الوجود الحق الذي هو منه، من كل على في معرفة الحقائق وكل عمل في غاية الخير، وحتى يخرج من دائرة الإشكال الذي هو فيه؛ ويدنى ألا يطار لوجوده وحياته من أولها ولا من وسطها، بل من آخرها الذي يجمع فيه وجوده كله وعمده كله وتظهر فيه صفاته الخفية؛ بعد أن تسقط عنه الإشكالات ويعود إليه الانسجام، لأن هذه هي السلطة الصحيحة التي تمكنه أن يتفهمها ويظهر الصورة الشاملة.

وإذا كان القرآن لا يتكلم عن إنسان مطلق أو دمي، لأشهما يسألها وجود، بل عن هذا الإنسان الواقعي الشكلي، وهو قول يتعارض القرآن لا أساس له، وهو أعراض شكلي خارجي، لن يصير القرآن شيئاً، لأن الامعان تام بين الجميع على أن طبيعة الدين الحق هي أن يبرر عن الحقائق المصيبة لا عن الشكليات. ومن نظر بين الوجود الحق لم يشق عليه فهم شئونه، ولقد قرآن هو أصل مراد على كل كتب الدين وكشف الفلسفة.

وهذا الكلام كله أو أحده كلام على صوء العقل المتجه نحو الخارج، المتمد على التعديل، المنقيد بكثير من الاعتبارات النسبية. لكن هذا العقل لا يؤتي من المعرفة إلا محبته أو منهجه. وليس من شئ في أن العقل يمكن أن يتجه إليها آخر؛ ولذلك فقد أصاب الصيرفة والعلامة الذين أرادوا أن يسكبوا آراء سيرة العقل وأن ينبروا منهجه ومطلقوه من القيود، لكي يصل إلى إدراك الحقيقة من طريق الاتجاه نحو المراحل إدراكاً كاملاً عنكيات متحررة من عمال النفسية؛ وقد وضح القرآن العقل للإنسان في هذا الطريق.

وأردو بعد هذا أن يكون قد ست حلولا ووجهات نظر مختلفة تستطيع اقتراف النذر أن يعرف منها حقيقة ما أريد، أو أن يكون منها وجهة نظر صحيحة رضية؛ وكل ما أروه هو ألا يطار بطرق تحليلية، لأن التحليل بطهته لا يعيد علما، ويبت كل أحيانا من وسائل المعرفة.

ولا بد من أن اعتد عن طوط هذا المسبق وعمما فيه من وثقة صورية فلسفية ومن =

ولكن بعد أن فتح الطون بلاد غيرهم ، وحدوا أمامهم علم عقائد نصراني متكامل  
الياء ، كما وجدوا أمامهم مذاهب الزرادشتيين والبراهمة

وقد تكلمنا فيما تقدم عما استفاده الطون من النصارى ؛ ولا شك أن مذاهب  
التشككيين الاعتدالية أثرت بموايل نصراية أجمع التثمر : فاثرت العقائد الإسلامية في  
تكوُّنها بمذاهب الملكية والباطنية في دمشق ، كما أثرت في النصرانية وبقداد بالمذاهب  
السطورية والموسطية<sup>(١)</sup>

ولم يخصص إلها إلا القليل من الآثار المكتوبة المنقطة تلك الحركة في أوائل ثلثتها ؛  
غير أنها لا تخلو من العيوب ، إذا قلنا إن اختلاط الملحن بالنصارى وتلقيهم العلم عنهم في  
المدارس كان له عظيم الأثر ، ولم يكن ما يستند من مطامع الكتب في الشرق في تلك  
الأيام بالنسبة للكثير ، وليس هو اليوم بالنسبة للكثير ؛ بل كان الناس بأحدور عن  
أساندهم شيئا أكثر مما يتعلمون من الكتب . ونحن نجد بين مذاهب المتكلمين الأولى  
في الإسلام وبين العقائد النصراية شهاقويا ، لا يستطيع معه أحد أن يسكر أن بينهما  
اتصالا مباشرا . وأول مسألة أكثر حولها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار ؛  
وكان النصارى الشرقيون يكادون جميعا يقولون بالاختيار . ولعل مسألة الإرادة لم تُسَخَّط  
من كل وجوهها في زمن من الأزمان ، ولا في بلد من البلاد مثل ما بحثها علماء النصارى  
في الشرق أيام الفتح الإسلامي ؛ وكان هذا البحث داعلا ضمن لمشكلات المصلحة بالمسيح  
[ عليه السلام ] أولاً ، ثم دخل في المباحث المتصلة بالإيمان .

وتقوم إلى جانب هذه الاعتبارات العبية عن البرهان دلالات متفرقة على أن طائفة من

— تكرار مقصود وتدمير خاص بفضيلة ما يبيد المسألة ، ولكنه ثمرة تفكير طامع ورعة في  
الإجابة عن أسئلة عقول كثيرة متباعدة ؛ فأرجو أن يطالع عبده نظر النصارى وحله وصدره  
وتدبره ، وأن يراجعني ، إن شاء ؛ وسأجيب بمسألة ، لأن هذه مهمتي .

(١) نظراً لعدم ذكر المسألة لا نستطيع أن نقول أكثر من أن المتكلمين وصلوا من حاشم  
بناء مذاهب يروى بمذاهب الأخرى ؛ وإذا كانت هناك آراء نصراية فهي آراء النصارى الذين دخلوا  
في الإسلام ، وليست منه في شيء .



للسلطين الأولين الذين قالوا بالاحتياط كان لهم أساتذة مصري<sup>(١)</sup>

ثم جاءت عناصر قديمة محصة من المذهب المتوسطية أولاً وبما ترجم من الكتب  
بعد ذلك ، وتضافرت مع المؤثرات المصرية المصطنعة بالفلسفة اليونانية في دورها  
الشرقي الأخير

## ٢ - علم الكلام<sup>(٢)</sup>

وكانت الأقوال التي تصاع كثافة أو شدة ، على تخط مسطقي أو حدكي ، نسي عند  
العرب في الحقبة ، وبخصوصها في مدخل مسائل الاعتقديات « كلاماً »<sup>(٣)</sup> ، وكان أصحاب هذه  
الأقوال يسمون « متكلمين » ؛ وقد انتقل اللفظ ، لفظ الكلام ، من استعماله في الدلالة  
على مقنة مفردة ، إلى استعماله في الدلالة على حجة مذاهب المتكلمين وعلى ما يعتبر أصولاً

(١) راجع ما ذكره الأستاذ أحمد أمين في مقدمته ، في طر الإسلام ، الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ -  
١٩٣٥ م ، ص ٢٤٧ ومذهبات الامة على أن لعت في صدر حديث أيام بني عليه السلام ، كما ظهر  
في الدية لان التمام مطبوع وسعت في مسألة الحرية الإسلامية هو على كل حال مسألة مفتوحة بحسب ضرورة  
طبيعة الفكر الإسلامي ، كما هو ما كدونه ، راجع كتاب عهد الترخيب لجمعية الإسلاميه ص ٣٨٢ ،  
وحول زهر في محله عليه يستعرض الأثر S. 392-402 (ZDMG, LVII (190) ، واما كدونه في كتابه  
من تطور علم الكلام الإسلامي ص ١٢٧ من الأصل الاعلى ، ويرى حول زهر (المعرب  
ص ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٦ من أصل الأثر) أن مسأله حركة الفكرية يرجع إلى تحولاته اليونانية في خصوص القرآن

(٢) كان المظهر في الدين بأحكامه ويعتده يسمى « فقه » ثم حُصِّلَت الاعتقادات باسم « فقه الأكبر » ،  
وحسب المصنف باسم « فقه الأصغر » ، ولما تعددت الاعتقادات غير متوحد أو صواب - نسبة لثبوت بأسر  
أحرار - أو علم الكلام ، لأن أشهر مسألة عام حول الخلاف هي مسألة كلام الله ، أو أنه يورث قدرة  
على الكلام في شروعات كالحق في المنعجات ، أو لأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين ما لم يكن  
في غيره ، ولأنه قوة أدلة كنهه صار هو كلام دون ما بعده ، كما عان في الأثر من الكلامين  
هذا هو « الكلام » (شواربي الإمام في شرح عقيدة الكلام بعد ارتق الأحمق من لا طبع عقول) ،  
أو لأن المتكلمين أرادوا حفظاً للعلاقة في تفسيرها من دون عدم مسطقي ، وبما في الكلام والكلام  
مترادفان ، وفيه شهرته في أن لفظ « الكلام » أصبح مصطلحاً في عهد بنائهم ، وكثير ما صادف  
لفظ كلام بمعنى ناظر أو حامل ، وليرجع عاري إلى كتاب أو واجب (ص ١٦ من طبعه سنة ١٢٨٦ هـ ،  
والكل ص ١٨ من طبعه لسنة ١٩٢٣) ، وبما في أصله صافي لفظه وكلام في دائرة مذهب الإسلامية ،  
وشواربي الإقناع والامتناع ص ٧٢ ، ورشته لوحده ص ٤ ، وتصل علم الكلام في مقدمته ابن خلدون .  
(٣) يضم لفظ مذهب عدة كلمة في قوسين بكلمة اليونانية « dogma » ومعناها : الكلمة  
أو الفكرة ، ولا أخرى ما قد يريد من ذلك .





أهل المعتزلة ، يقولون بأن الإنسان محار ، وأحسن لقب أطلق على المعتزلة ، حتى في آخر أمرهم ، حين توجه بمكيرم بن مساحت نخطب فيها الفلاسفة بالكلام ، هو أنهم **« أهل العدل »** ، القائلون بأن الله لا يصدر عنه شر ، وأنه يثبت الإنسان وبقائه على حسب عمله ؛ وهم يستنون بعد ذلك **« أهل التوحيد »** ، أعني الذين يسكرون أن الله صفات رائدة على ذاته .

ولابد أنهم تأثروا في تقرير عقائدهم على سبق مرتب سطرقات أهل المعتزلة أو أصحاب ما بعد الطبيعة ، ( انظر ب ٤ ف ٢ ق ١ ) ، ففي الصف الأول من القرن العاشر ( الرابع المجرى ) كان المعتزلة يصدرون مذهبهم « يقولون بالتوحيد » ، وحملوا القول بالعدل الإلهي الذي يتجلى في كل أعمال الله في المرة الثانية

ذهب المعتزلة إلى القول بالاختيار يشتمل أن الإنسان مسئول ومحاسب على أعماله ، وليقيموا المحاسبة على عدل الله ، وأنه لا يمكن أن تصدر عنه مباشرة معاصي الإنسان بالإمكان هدم لابد أن يكون حاداً لأفعل مصفاً<sup>(١١)</sup> ؛ ولكنه حاله **« لا فعل مصفاً »** ، وقيل من المعتزلة من كان يشك في أن القدرة على العمل بالمحبة واستطاعة فعل الخير أو الشر ، هما من الله . ومن هذا نشأت مباحث كثيرة دقيقة يصحها نقد لفكرة الزمان عند الفلاسفة ، وهذه المباحث تتصل بالاستطاعة التي يحتملها الله في الإنسان . أمي تتقدم الفعل أم توجد معه ؟ فإن كانت متقدمة عليه ، فإما أن تنفي حتى زمن الفعل ، وهذا يدعي أن يكون عرصاً ( انظر ب ٢ ف ٣ ق ١٢ ) ؛ وإما أن تقول قبل الفعل ، فيمكن أن يسمى عنها **« الفعل بالإطلاق »**

وانتهل النظر التالي من البحث في الأعمال الإنسانية إلى البحث في أعمال الطبيعة ؛ وإذا كان موضع البحث في الحالة الأولى هو : هل الله هو الله أو الإنسان ؟ فهو في الحالة الثانية : هل الفعل هو الله أو الطبيعة ؟ وقد عتبرت انتهى العمل للولادة في الطبيعة وسئل أوتو لا موية ، وحاول البعض أن تدافع مباحث ؛ ودعوا إلى أن الطبيعة ذاتها ، شأن كل

(١١) انظر من ص ٣٠ ، وابتدأ آرم في الاستطاعة في مبادئ الإسلاميين للأشعري وفي بيان العمل من ص ٢١ — ٥٩ ، وكما في إبراهيم النظم من ص ٩٨٤ .

شيء في الوجود ، من محوقات الله ومن مُندعات حكمته ؛ وكما أن قدرة الله المطلقة يُقيدها في الأفعال تقيده عن الشر أو عدله ، فهذا يُقيدها حكمته

بل هم علّوا وجود الشر على الأرض بأنه من آثار الحكمة الإلهية ، لأنها لا ترمى في كل شيء إلا إلى الأصلح ؛ فالشر ليس معقولا لله ولا مراداً<sup>(١)</sup> . وقد قال بعض المتقدمين من المعتزلة إن الله يقدر على فعل العظم أو الخور ، ولكنه لا يفعله<sup>(٢)</sup> ؛ أما من جاء بدم فكوا ويقولون إن الله لا قدرة له على فعل شيء يقتضي النقص ويتنقص كمال دانه<sup>(٣)</sup> .  
أما حصوم المعتزلة فكوا يقولون إن الله قدرته المطلقة وإرادته التي لا يحاط بها يخلق جميع الأفعال<sup>(٤)</sup> والحوادث ، فعروا من رأى سترته ، وشتموهم بالخوس العائين بالائين ومذهب حصوم المعتزلة هو التوحيد الذي لا اضطراب فيه ولا تناقض ؛ فهم لم يربطوا أن يجبروا الإنسان جبراً لأفعاله ، ولا الطبيعة حافة لما يحدث فيها ، فيحملوا لها قدرة على الخلق إلى حاسب قدرة الله ودورها .

## ٥ - الفرات البولبية :

يتضح مما تقدم أن فكرة المعتزلة فيما يتعلق بذات الله كانت تحالف فكرة العامة ومكرة أهل الحديث ؛ ويتقدم البطر العتلى على هذا الاختلاف في مسألة الصمت الإلهية شوع خاص

أكد الإسلام من أول الأمر وجوب الوحداية لله تأكيداً حارماً ، غير أن هذا لم

(١) طبري ج ٣ ص ٣٠ .

(٢) لقائل بهذا هو أبو الحسن الغلاف ، صده أن الله قادر على كل الضرور والممكن ، ولكنه لا يفعلها لنفسها أو عسكره ورحته .

(٣) صاحب هذا القول إبراهيم بن محمد لا وصف بالقوة على الضرور ، ومعناه أنه لما كان الله سبحانه ذاهباً لا يوصف بالصفات التي هي صفات المخلوقين ، وهو نام عن إصابته في فعله ، في تحوير ودفع الفاسد منه مع أيضاً ؛ وقد اعترضوا عليه بأن مدعاه يوجب في مضمونه محوراً عدم قدرته على غير ما يملكه الخلق ، وإن الذي أرمضوا في لفظة بتركه في من ، فإنه يوجب عدمه شغل أن يجه ، وبأن كان مضمونه ؟ ولا ريب . وبعد فإني أرى الأسباب في ذلك ما تقدم في هذا القول مضمونه في موطن كثير من كتاب الاستبصار ففهمنا ، وفي كتابنا ص ٨٨ وما بعدها .

(٤) اللؤلؤ ص ٦٨ وما بعدها .

يتمتع البعض من أن يصيغوا الله من الأسماء المحسوسة ما يصيغون للإنسان، وأن يصفوه صفات كثيرة. ولا شك أنه تأثير علم العقائد النصرانية على بعض الصفات، حتى صار لها الشكل الأول، وهي العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والكلام، والسمع والبصر<sup>(١)</sup> ومن بين هذه الصفات ثلث الصفات لأخريين، وهما السمع والبصر، من أول الأمر، تأويلًا ليس عليهما الصفة الحسية، أو أكرمهما البعض حجة.

على أنه قد ظهر أن تعدد الصفات الأثرية مدعاة لما يجب لله من توحيد<sup>(٢)</sup> مطابق؛ وأشقي من كلهم من يكون فيها ما في أثوث عند النصراني، لأن هؤلاء الأخيرين أوثوا الأسماء الثلاثة من قبل بأنها صفات<sup>(٣)</sup>؛ ولكني بمرح المعترلة من استرق حاولوا أحياناً أن يحملوا بعض الصفات من حيث المعنى وراء البعض الآخر، فردوها واحدة واحدة كالعلم أو القدرة<sup>(٤)</sup>؛ وأن يعتبروا هذه الصفات حقيقياً وحيوياً وأحوالاً للذات الإلهية أحياناً أخرى وأن يحملوها عين الذات<sup>(٥)</sup>؛ ويؤكد هذا القول أن يفقد الصفات كل ما لها من شأن وكأوا أحياناً يجازلون الإبقاء على بعض ما للصفات من شأن، وذلك من طريق الاحتيال في التعبير، فبما محمد الياسوف يبي الصفات ويقول: لله عالم بذاته، محمد السكمان من المعترلة يقول: إن الله عالم بكم وعلمه ذاته<sup>(٦)</sup>

(١) انظر الفصل الخامس من الكلام في مقدمة ابن خلدون

(٢) انظر من ٣٠ - ٣١

(٣) أنسب الصغرى الأديم ثلاثة على أنها صفة، فلا حاجة في كتاب مصباح الصلوة وإصلاح الخدمة لأن البركات المعروفة بأن كبير (ط). باريس ضمن مجموعة Patenlog a Orientalis, XX, p. 634  
هنا في الذات ومكان الصفات ذات تباري من جوهر واحد موصوف بسلالة أقسام. وهي غير عليا للصغرى الأت والآن والروح القدس: فالأب هو الجوهر مع صفة الألو، والابن هو الجوهر مع صفة الألو، والروح القدس هو الجوهر الذي حدد مع صفة الألو، فالروح القدس، أي الذات، واحدة؛ والمحمول، أي الصفات لمصرعها لأفكار، ثلاثة؛ والجوهر قائم بذاته، والاقسام قائمة بالجوهر.

(٤) نفس الصغرى من ٣١ - ٣٢

(٥) صاحب هذا القول هو أ. الفاضل اللاهوت، راجع على الشهرستاني من ٤٤، وقول الشهرستاني

(٦) نهاية الألو من ١٨٠) ولاسغري (مذاهب الإسلاميين من ٢٨٣، ٢٨٥) إن أ. كبدن أحد دعاة الرأي عن التلاسه.

(٧) راجع الفرق بين صفات القواين في الفصل من ٣٤. ثم أ. هـ. قال إن الله عالم لذاته تعالى أن العلم حال له، هو صفة وراء كونه ذاتاً موجودة؛ وهذه الحال لا توجد إلا مع الذات، أما على خيالنا فهي ليست موجودة ولا مدونة.

رأى أهل السنة أن هذا الرأي في ذات الله عطل الأوهية من معاصها؛ ذلك أن مذهب  
المعتزلة يكاد لا يتجاوز سلب الصفات عن الله، كما نول أنه ليس كمثل شيء وأنه مبره  
عن المكان والزمان والحركة وما يشبهها؛ لا كهم استبكو، يقولون إن الله حقيق السكون  
استمساكاً شديداً، وذهبوا إلى أننا نستطيع أن نبتدل على الله خصوصياته، وبأنه في  
ما سرفه عن ذاته

على أن المعتزلة وحصولهم كانوا جميعاً يقولون إن الحق قتل من أهل الله لا يشترط  
فيه غيره، وإن العالم حادث في زمان وقد استلزم في محاربه فنون تقديم الصلح، وهو  
قول كان دأباً في جميع بلاد الشرق دأباً كبيراً، يؤيده فلسفة أرسطو (المسألة ١١)

### ١١ - الوهمي واللفظي :

وأما ما تقدم أن المكابن يفتنون الكلام صفة من صفات الله الآية، رد  
كان القول يقدم القرآن لميل على التي متبعة لمذهب النصارى في الكلمة (Logos) <sup>(١١)</sup>  
ذهب المعتزلة إلى أن لا يعتمد قدم القرآن إلى جانب قدم الله سبحانه، وذهب بعض الخلفاء  
معارضين لذلك، إلى رأي المعتزلة، فأعطوا القول مخلق القرآن عقيدة لدواتهم، ومن أمكر  
ذلك عاقبوه على رؤوس الأَشهاد. ومع أن اسمهم أرادوا ما نتعلم هذا الرأي أن كوازي أدنى  
إلى أصول الإسلام الأولى من حصولهم، فإن الأيام أبدت هؤلاء الخصوم، وكان واضحاً  
أهل الحق أكثر سلطاناً مما يهذي إليه النظر الفعلي؛ وروى كثير من المعتزلة - منهم  
أحواسهم في الدين - أنهم لا يؤفون القرآن حقاً من الإجلال، مع أنه كلام الله، وأهمهم،  
لأنهم ينفقون القرآن مع مذاهبهم، فأزادوا وأحرجوه عن معانيه، وأحق أن كثيراً من  
المعتزلة كانوا مؤمنين على الأقل أن أكثر ما يؤفون على خصوص القرآن، وقد نظر المعتزلة في

(١١) أغلب الظن أن أبا إسحاق بن عمار قدّم القرآن أو قدمه من مخرج له كلمة قدم العرب، فإذا  
كان الكلام صفة قدمه هو كان القرآن أو غيره من الكلام إما من معناه أو من سبب تسميته بدمية وهو  
حق قدم دليلها الخارجي، وفقاً لما في قوله تعالى: "وعدنا أن نعبدك" الخ ص ٩٠ و٩١ ودون الإسلام  
غاربا، من ٢١ وكلاهما ١٧٧٤، ١٧٧٥، ١٧٧٦، ١٧٧٧، ١٧٧٨، ١٧٧٩، ١٧٨٠، ١٧٨١، ١٧٨٢، ١٧٨٣، ١٧٨٤، ١٧٨٥، ١٧٨٦، ١٧٨٧، ١٧٨٨، ١٧٨٩، ١٧٩٠، ١٧٩١، ١٧٩٢، ١٧٩٣، ١٧٩٤، ١٧٩٥، ١٧٩٦، ١٧٩٧، ١٧٩٨، ١٧٩٩، ١٨٠٠، ١٨٠١، ١٨٠٢، ١٨٠٣، ١٨٠٤، ١٨٠٥، ١٨٠٦، ١٨٠٧، ١٨٠٨، ١٨٠٩، ١٨١٠، ١٨١١، ١٨١٢، ١٨١٣، ١٨١٤، ١٨١٥، ١٨١٦، ١٨١٧، ١٨١٨، ١٨١٩، ١٨٢٠، ١٨٢١، ١٨٢٢، ١٨٢٣، ١٨٢٤، ١٨٢٥، ١٨٢٦، ١٨٢٧، ١٨٢٨، ١٨٢٩، ١٨٣٠، ١٨٣١، ١٨٣٢، ١٨٣٣، ١٨٣٤، ١٨٣٥، ١٨٣٦، ١٨٣٧، ١٨٣٨، ١٨٣٩، ١٨٤٠، ١٨٤١، ١٨٤٢، ١٨٤٣، ١٨٤٤، ١٨٤٥، ١٨٤٦، ١٨٤٧، ١٨٤٨، ١٨٤٩، ١٨٥٠، ١٨٥١، ١٨٥٢، ١٨٥٣، ١٨٥٤، ١٨٥٥، ١٨٥٦، ١٨٥٧، ١٨٥٨، ١٨٥٩، ١٨٦٠، ١٨٦١، ١٨٦٢، ١٨٦٣، ١٨٦٤، ١٨٦٥، ١٨٦٦، ١٨٦٧، ١٨٦٨، ١٨٦٩، ١٨٧٠، ١٨٧١، ١٨٧٢، ١٨٧٣، ١٨٧٤، ١٨٧٥، ١٨٧٦، ١٨٧٧، ١٨٧٨، ١٨٧٩، ١٨٨٠، ١٨٨١، ١٨٨٢، ١٨٨٣، ١٨٨٤، ١٨٨٥، ١٨٨٦، ١٨٨٧، ١٨٨٨، ١٨٨٩، ١٨٩٠، ١٨٩١، ١٨٩٢، ١٨٩٣، ١٨٩٤، ١٨٩٥، ١٨٩٦، ١٨٩٧، ١٨٩٨، ١٨٩٩، ١٩٠٠، ١٩٠١، ١٩٠٢، ١٩٠٣، ١٩٠٤، ١٩٠٥، ١٩٠٦، ١٩٠٧، ١٩٠٨، ١٩٠٩، ١٩١٠، ١٩١١، ١٩١٢، ١٩١٣، ١٩١٤، ١٩١٥، ١٩١٦، ١٩١٧، ١٩١٨، ١٩١٩، ١٩٢٠، ١٩٢١، ١٩٢٢، ١٩٢٣، ١٩٢٤، ١٩٢٥، ١٩٢٦، ١٩٢٧، ١٩٢٨، ١٩٢٩، ١٩٣٠، ١٩٣١، ١٩٣٢، ١٩٣٣، ١٩٣٤، ١٩٣٥، ١٩٣٦، ١٩٣٧، ١٩٣٨، ١٩٣٩، ١٩٤٠، ١٩٤١، ١٩٤٢، ١٩٤٣، ١٩٤٤، ١٩٤٥، ١٩٤٦، ١٩٤٧، ١٩٤٨، ١٩٤٩، ١٩٥٠، ١٩٥١، ١٩٥٢، ١٩٥٣، ١٩٥٤، ١٩٥٥، ١٩٥٦، ١٩٥٧، ١٩٥٨، ١٩٥٩، ١٩٦٠، ١٩٦١، ١٩٦٢، ١٩٦٣، ١٩٦٤، ١٩٦٥، ١٩٦٦، ١٩٦٧، ١٩٦٨، ١٩٦٩، ١٩٧٠، ١٩٧١، ١٩٧٢، ١٩٧٣، ١٩٧٤، ١٩٧٥، ١٩٧٦، ١٩٧٧، ١٩٧٨، ١٩٧٩، ١٩٨٠، ١٩٨١، ١٩٨٢، ١٩٨٣، ١٩٨٤، ١٩٨٥، ١٩٨٦، ١٩٨٧، ١٩٨٨، ١٩٨٩، ١٩٩٠، ١٩٩١، ١٩٩٢، ١٩٩٣، ١٩٩٤، ١٩٩٥، ١٩٩٦، ١٩٩٧، ١٩٩٨، ١٩٩٩، ٢٠٠٠، ٢٠٠١، ٢٠٠٢، ٢٠٠٣، ٢٠٠٤، ٢٠٠٥، ٢٠٠٦، ٢٠٠٧، ٢٠٠٨، ٢٠٠٩، ٢٠١٠، ٢٠١١، ٢٠١٢، ٢٠١٣، ٢٠١٤، ٢٠١٥، ٢٠١٦، ٢٠١٧، ٢٠١٨، ٢٠١٩، ٢٠٢٠، ٢٠٢١، ٢٠٢٢، ٢٠٢٣، ٢٠٢٤، ٢٠٢٥، ٢٠٢٦، ٢٠٢٧، ٢٠٢٨، ٢٠٢٩، ٢٠٣٠، ٢٠٣١، ٢٠٣٢، ٢٠٣٣، ٢٠٣٤، ٢٠٣٥، ٢٠٣٦، ٢٠٣٧، ٢٠٣٨، ٢٠٣٩، ٢٠٤٠، ٢٠٤١، ٢٠٤٢، ٢٠٤٣، ٢٠٤٤، ٢٠٤٥، ٢٠٤٦، ٢٠٤٧، ٢٠٤٨، ٢٠٤٩، ٢٠٥٠، ٢٠٥١، ٢٠٥٢، ٢٠٥٣، ٢٠٥٤، ٢٠٥٥، ٢٠٥٦، ٢٠٥٧، ٢٠٥٨، ٢٠٥٩، ٢٠٦٠، ٢٠٦١، ٢٠٦٢، ٢٠٦٣، ٢٠٦٤، ٢٠٦٥، ٢٠٦٦، ٢٠٦٧، ٢٠٦٨، ٢٠٦٩، ٢٠٧٠، ٢٠٧١، ٢٠٧٢، ٢٠٧٣، ٢٠٧٤، ٢٠٧٥، ٢٠٧٦، ٢٠٧٧، ٢٠٧٨، ٢٠٧٩، ٢٠٨٠، ٢٠٨١، ٢٠٨٢، ٢٠٨٣، ٢٠٨٤، ٢٠٨٥، ٢٠٨٦، ٢٠٨٧، ٢٠٨٨، ٢٠٨٩، ٢٠٩٠، ٢٠٩١، ٢٠٩٢، ٢٠٩٣، ٢٠٩٤، ٢٠٩٥، ٢٠٩٦، ٢٠٩٧، ٢٠٩٨، ٢٠٩٩، ٢١٠٠، ٢١٠١، ٢١٠٢، ٢١٠٣، ٢١٠٤، ٢١٠٥، ٢١٠٦، ٢١٠٧، ٢١٠٨، ٢١٠٩، ٢١١٠، ٢١١١، ٢١١٢، ٢١١٣، ٢١١٤، ٢١١٥، ٢١١٦، ٢١١٧، ٢١١٨، ٢١١٩، ٢١٢٠، ٢١٢١، ٢١٢٢، ٢١٢٣، ٢١٢٤، ٢١٢٥، ٢١٢٦، ٢١٢٧، ٢١٢٨، ٢١٢٩، ٢١٣٠، ٢١٣١، ٢١٣٢، ٢١٣٣، ٢١٣٤، ٢١٣٥، ٢١٣٦، ٢١٣٧، ٢١٣٨، ٢١٣٩، ٢١٤٠، ٢١٤١، ٢١٤٢، ٢١٤٣، ٢١٤٤، ٢١٤٥، ٢١٤٦، ٢١٤٧، ٢١٤٨، ٢١٤٩، ٢١٥٠، ٢١٥١، ٢١٥٢، ٢١٥٣، ٢١٥٤، ٢١٥٥، ٢١٥٦، ٢١٥٧، ٢١٥٨، ٢١٥٩، ٢١٦٠، ٢١٦١، ٢١٦٢، ٢١٦٣، ٢١٦٤، ٢١٦٥، ٢١٦٦، ٢١٦٧، ٢١٦٨، ٢١٦٩، ٢١٧٠، ٢١٧١، ٢١٧٢، ٢١٧٣، ٢١٧٤، ٢١٧٥، ٢١٧٦، ٢١٧٧، ٢١٧٨، ٢١٧٩، ٢١٨٠، ٢١٨١، ٢١٨٢، ٢١٨٣، ٢١٨٤، ٢١٨٥، ٢١٨٦، ٢١٨٧، ٢١٨٨، ٢١٨٩، ٢١٩٠، ٢١٩١، ٢١٩٢، ٢١٩٣، ٢١٩٤، ٢١٩٥، ٢١٩٦، ٢١٩٧، ٢١٩٨، ٢١٩٩، ٢٢٠٠، ٢٢٠١، ٢٢٠٢، ٢٢٠٣، ٢٢٠٤، ٢٢٠٥، ٢٢٠٦، ٢٢٠٧، ٢٢٠٨، ٢٢٠٩، ٢٢١٠، ٢٢١١، ٢٢١٢، ٢٢١٣، ٢٢١٤، ٢٢١٥، ٢٢١٦، ٢٢١٧، ٢٢١٨، ٢٢١٩، ٢٢٢٠، ٢٢٢١، ٢٢٢٢، ٢٢٢٣، ٢٢٢٤، ٢٢٢٥، ٢٢٢٦، ٢٢٢٧، ٢٢٢٨، ٢٢٢٩، ٢٢٣٠، ٢٢٣١، ٢٢٣٢، ٢٢٣٣، ٢٢٣٤، ٢٢٣٥، ٢٢٣٦، ٢٢٣٧، ٢٢٣٨، ٢٢٣٩، ٢٢٤٠، ٢٢٤١، ٢٢٤٢، ٢٢٤٣، ٢٢٤٤، ٢٢٤٥، ٢٢٤٦، ٢٢٤٧، ٢٢٤٨، ٢٢٤٩، ٢٢٥٠، ٢٢٥١، ٢٢٥٢، ٢٢٥٣، ٢٢٥٤، ٢٢٥٥، ٢٢٥٦، ٢٢٥٧، ٢٢٥٨، ٢٢٥٩، ٢٢٦٠، ٢٢٦١، ٢٢٦٢، ٢٢٦٣، ٢٢٦٤، ٢٢٦٥، ٢٢٦٦، ٢٢٦٧، ٢٢٦٨، ٢٢٦٩، ٢٢٧٠، ٢٢٧١، ٢٢٧٢، ٢٢٧٣، ٢٢٧٤، ٢٢٧٥، ٢٢٧٦، ٢٢٧٧، ٢٢٧٨، ٢٢٧٩، ٢٢٨٠، ٢٢٨١، ٢٢٨٢، ٢٢٨٣، ٢٢٨٤، ٢٢٨٥، ٢٢٨٦، ٢٢٨٧، ٢٢٨٨، ٢٢٨٩، ٢٢٩٠، ٢٢٩١، ٢٢٩٢، ٢٢٩٣، ٢٢٩٤، ٢٢٩٥، ٢٢٩٦، ٢٢٩٧، ٢٢٩٨، ٢٢٩٩، ٢٣٠٠، ٢٣٠١، ٢٣٠٢، ٢٣٠٣، ٢٣٠٤، ٢٣٠٥، ٢٣٠٦، ٢٣٠٧، ٢٣٠٨، ٢٣٠٩، ٢٣١٠، ٢٣١١، ٢٣١٢، ٢٣١٣، ٢٣١٤، ٢٣١٥، ٢٣١٦، ٢٣١٧، ٢٣١٨، ٢٣١٩، ٢٣٢٠، ٢٣٢١، ٢٣٢٢، ٢٣٢٣، ٢٣٢٤، ٢٣٢٥، ٢٣٢٦، ٢٣٢٧، ٢٣٢٨، ٢٣٢٩، ٢٣٣٠، ٢٣٣١، ٢٣٣٢، ٢٣٣٣، ٢٣٣٤، ٢٣٣٥، ٢٣٣٦، ٢٣٣٧، ٢٣٣٨، ٢٣٣٩، ٢٣٤٠، ٢٣٤١، ٢٣٤٢، ٢٣٤٣، ٢٣٤٤، ٢٣٤٥، ٢٣٤٦، ٢٣٤٧، ٢٣٤٨، ٢٣٤٩، ٢٣٥٠، ٢٣٥١، ٢٣٥٢، ٢٣٥٣، ٢٣٥٤، ٢٣٥٥، ٢٣٥٦، ٢٣٥٧، ٢٣٥٨، ٢٣٥٩، ٢٣٦٠، ٢٣٦١، ٢٣٦٢، ٢٣٦٣، ٢٣٦٤، ٢٣٦٥، ٢٣٦٦، ٢٣٦٧، ٢٣٦٨، ٢٣٦٩، ٢٣٧٠، ٢٣٧١، ٢٣٧٢، ٢٣٧٣، ٢٣٧٤، ٢٣٧٥، ٢٣٧٦، ٢٣٧٧، ٢٣٧٨، ٢٣٧٩، ٢٣٨٠، ٢٣٨١، ٢٣٨٢، ٢٣٨٣، ٢٣٨٤، ٢٣٨٥، ٢٣٨٦، ٢٣٨٧، ٢٣٨٨، ٢٣٨٩، ٢٣٩٠، ٢٣٩١، ٢٣٩٢، ٢٣٩٣، ٢٣٩٤، ٢٣٩٥، ٢٣٩٦، ٢٣٩٧، ٢٣٩٨، ٢٣٩٩، ٢٤٠٠، ٢٤٠١، ٢٤٠٢، ٢٤٠٣، ٢٤٠٤، ٢٤٠٥، ٢٤٠٦، ٢٤٠٧، ٢٤٠٨، ٢٤٠٩، ٢٤١٠، ٢٤١١، ٢٤١٢، ٢٤١٣، ٢٤١٤، ٢٤١٥، ٢٤١٦، ٢٤١٧، ٢٤١٨، ٢٤١٩، ٢٤٢٠، ٢٤٢١، ٢٤٢٢، ٢٤٢٣، ٢٤٢٤، ٢٤٢٥، ٢٤٢٦، ٢٤٢٧، ٢٤٢٨، ٢٤٢٩، ٢٤٣٠، ٢٤٣١، ٢٤٣٢، ٢٤٣٣، ٢٤٣٤، ٢٤٣٥، ٢٤٣٦، ٢٤٣٧، ٢٤٣٨، ٢٤٣٩، ٢٤٤٠، ٢٤٤١، ٢٤٤٢، ٢٤٤٣، ٢٤٤٤، ٢٤٤٥، ٢٤٤٦، ٢٤٤٧، ٢٤٤٨، ٢٤٤٩، ٢٤٥٠، ٢٤٥١، ٢٤٥٢، ٢٤٥٣، ٢٤٥٤، ٢٤٥٥، ٢٤٥٦، ٢٤٥٧، ٢٤٥٨، ٢٤٥٩، ٢٤٦٠، ٢٤٦١، ٢٤٦٢، ٢٤٦٣، ٢٤٦٤، ٢٤٦٥، ٢٤٦٦، ٢٤٦٧، ٢٤٦٨، ٢٤٦٩، ٢٤٧٠، ٢٤٧١، ٢٤٧٢، ٢٤٧٣، ٢٤٧٤، ٢٤٧٥، ٢٤٧٦، ٢٤٧٧، ٢٤٧٨، ٢٤٧٩، ٢٤٨٠، ٢٤٨١، ٢٤٨٢، ٢٤٨٣، ٢٤٨٤، ٢٤٨٥، ٢٤٨٦، ٢٤٨٧، ٢٤٨٨، ٢٤٨٩، ٢٤٩٠، ٢٤٩١، ٢٤٩٢، ٢٤٩٣، ٢٤٩٤، ٢٤٩٥، ٢٤٩٦، ٢٤٩٧، ٢٤٩٨، ٢٤٩٩، ٢٥٠٠، ٢٥٠١، ٢٥٠٢، ٢٥٠٣، ٢٥٠٤، ٢٥٠٥، ٢٥٠٦، ٢٥٠٧، ٢٥٠٨، ٢٥٠٩، ٢٥١٠، ٢٥١١، ٢٥١٢، ٢٥١٣، ٢٥١٤، ٢٥١٥، ٢٥١٦، ٢٥١٧، ٢٥١٨، ٢٥١٩، ٢٥٢٠، ٢٥٢١، ٢٥٢٢، ٢٥٢٣، ٢٥٢٤، ٢٥٢٥، ٢٥٢٦، ٢٥٢٧، ٢٥٢٨، ٢٥٢٩، ٢٥٣٠، ٢٥٣١، ٢٥٣٢، ٢٥٣٣، ٢٥٣٤، ٢٥٣٥، ٢٥٣٦، ٢٥٣٧، ٢٥٣٨، ٢٥٣٩، ٢٥٤٠، ٢٥٤١، ٢٥٤٢، ٢٥٤٣، ٢٥٤٤، ٢٥٤٥، ٢٥٤٦، ٢٥٤٧، ٢٥٤٨، ٢٥٤٩، ٢٥٥٠، ٢٥٥١، ٢٥٥٢، ٢٥٥٣، ٢٥٥٤، ٢٥٥٥، ٢٥٥٦، ٢٥٥٧، ٢٥٥٨، ٢٥٥٩، ٢٥٦٠، ٢٥٦١، ٢٥٦٢، ٢٥٦٣، ٢٥٦٤، ٢٥٦٥، ٢٥٦٦، ٢٥٦٧، ٢٥٦٨، ٢٥٦٩، ٢٥٧٠، ٢٥٧١، ٢٥٧٢، ٢٥٧٣، ٢٥٧٤، ٢٥٧٥، ٢٥٧٦، ٢٥٧٧، ٢٥٧٨، ٢٥٧٩، ٢٥٨٠، ٢٥٨١، ٢٥٨٢، ٢٥٨٣، ٢٥٨٤، ٢٥٨٥، ٢٥٨٦، ٢٥٨٧، ٢٥٨٨، ٢٥٨٩، ٢٥٩٠، ٢٥٩١، ٢٥٩٢، ٢٥٩٣، ٢٥٩٤، ٢٥٩٥، ٢٥٩٦، ٢٥٩٧، ٢٥٩٨، ٢٥٩٩، ٢٦٠٠، ٢٦٠١، ٢٦٠٢، ٢٦٠٣، ٢٦٠٤، ٢٦٠٥، ٢٦٠٦، ٢٦٠٧، ٢٦٠٨، ٢٦٠٩، ٢٦١٠، ٢٦١١، ٢٦١٢، ٢٦١٣، ٢٦١٤، ٢٦١٥، ٢٦١٦، ٢٦١٧، ٢٦١٨، ٢٦١٩، ٢٦٢٠، ٢٦٢١، ٢٦٢٢، ٢٦٢٣، ٢٦٢٤، ٢٦٢٥، ٢٦٢٦، ٢٦٢٧، ٢٦٢٨، ٢٦٢٩، ٢٦٣٠، ٢٦٣١، ٢٦٣٢، ٢٦٣٣، ٢٦٣٤، ٢٦٣٥، ٢٦٣٦، ٢٦٣٧، ٢٦٣٨، ٢٦٣٩، ٢٦٤٠، ٢٦٤١، ٢٦٤٢، ٢٦٤٣، ٢٦٤٤، ٢٦٤٥، ٢٦٤٦، ٢٦٤٧، ٢٦٤٨، ٢٦٤٩، ٢٦٥٠، ٢٦٥١، ٢٦٥٢، ٢٦٥٣، ٢٦٥٤، ٢٦٥٥، ٢٦٥٦، ٢٦٥٧، ٢٦٥٨، ٢٦٥٩، ٢٦٦٠، ٢٦٦١، ٢٦٦٢، ٢٦٦٣، ٢٦٦٤، ٢٦٦٥، ٢٦٦٦، ٢٦٦٧، ٢٦٦٨، ٢٦٦٩، ٢٦٧٠، ٢٦٧١، ٢٦٧٢، ٢٦٧٣، ٢٦٧٤، ٢٦٧٥، ٢٦٧٦، ٢٦٧٧، ٢٦٧٨، ٢٦٧٩، ٢٦٨٠، ٢٦٨١، ٢٦٨٢، ٢٦٨٣، ٢٦٨٤، ٢٦٨٥، ٢٦٨٦، ٢٦٨٧، ٢٦٨٨، ٢٦٨٩، ٢٦٩٠، ٢٦٩١، ٢٦٩٢، ٢٦٩٣، ٢٦٩٤، ٢٦٩٥، ٢٦٩٦، ٢٦٩٧، ٢٦٩٨، ٢٦٩٩، ٢٧٠٠، ٢٧٠١، ٢٧٠٢، ٢٧٠٣، ٢٧٠٤، ٢٧٠٥، ٢٧٠٦، ٢٧٠٧، ٢٧٠٨، ٢٧٠٩، ٢٧١٠، ٢٧١١، ٢٧١٢، ٢٧١٣، ٢٧١٤، ٢٧١٥، ٢٧١٦، ٢٧١٧، ٢٧١٨، ٢٧١٩، ٢٧٢٠، ٢٧٢١، ٢٧٢٢، ٢٧٢٣، ٢٧٢٤، ٢٧٢٥، ٢٧٢٦، ٢٧٢٧، ٢٧٢٨، ٢٧٢٩، ٢٧٣٠، ٢٧٣١، ٢٧٣٢، ٢٧٣٣، ٢٧٣٤، ٢٧٣٥، ٢٧٣٦، ٢٧٣٧، ٢٧٣٨، ٢٧٣٩، ٢٧٤٠، ٢٧٤١، ٢٧٤٢، ٢٧٤٣، ٢٧٤٤، ٢٧٤٥، ٢٧٤٦، ٢٧٤٧، ٢٧٤٨، ٢٧٤٩، ٢٧٥٠، ٢٧٥١، ٢٧٥٢، ٢٧٥٣، ٢٧٥٤، ٢٧٥٥، ٢٧٥٦، ٢٧٥٧، ٢٧٥٨، ٢٧٥٩، ٢٧٦٠، ٢٧٦١، ٢٧٦٢، ٢٧٦٣، ٢٧٦٤، ٢٧٦٥، ٢٧٦٦، ٢٧٦٧، ٢٧٦٨، ٢٧٦٩، ٢٧٧٠، ٢٧٧١، ٢٧٧٢، ٢٧٧٣، ٢٧٧٤، ٢٧٧٥، ٢٧٧٦، ٢٧٧٧، ٢٧٧٨، ٢٧٧٩، ٢٧٨٠، ٢٧٨١، ٢٧٨٢، ٢٧٨٣، ٢٧٨٤، ٢٧٨٥، ٢٧٨٦، ٢٧٨٧، ٢٧٨٨، ٢٧٨٩، ٢٧٩٠، ٢٧٩١، ٢٧٩٢، ٢٧٩٣، ٢٧٩٤، ٢٧٩٥، ٢٧٩٦، ٢٧٩٧، ٢٧٩٨، ٢٧٩٩، ٢٨٠٠، ٢٨٠١، ٢٨٠٢، ٢٨٠٣، ٢٨٠٤، ٢٨٠٥، ٢٨٠٦، ٢٨٠٧، ٢٨٠٨، ٢٨٠٩، ٢٨١٠، ٢٨١١، ٢٨١٢، ٢٨١٣، ٢٨١٤، ٢٨١٥، ٢٨١٦، ٢٨١٧، ٢٨١٨، ٢٨١٩، ٢٨٢٠، ٢٨٢١، ٢٨٢٢، ٢٨٢٣، ٢٨٢٤، ٢٨٢٥، ٢٨٢٦، ٢٨٢٧، ٢٨٢٨، ٢٨٢٩، ٢٨٣٠، ٢٨٣١، ٢٨٣٢، ٢٨٣٣، ٢٨٣٤، ٢٨٣٥، ٢٨٣٦، ٢٨٣٧، ٢٨٣٨، ٢٨٣٩، ٢٨٤٠، ٢٨٤١، ٢٨٤٢، ٢٨٤٣، ٢٨٤٤، ٢٨٤٥، ٢٨٤٦، ٢٨٤٧، ٢٨٤٨، ٢٨٤٩، ٢٨٥٠، ٢٨٥١، ٢٨٥٢، ٢٨٥٣، ٢٨٥٤، ٢٨٥٥، ٢٨٥٦، ٢٨٥٧، ٢٨٥٨، ٢٨٥٩، ٢٨٦٠، ٢٨٦١، ٢٨٦٢، ٢٨٦٣، ٢٨٦٤، ٢٨٦٥، ٢٨٦٦، ٢٨٦٧، ٢٨٦٨، ٢٨٦٩، ٢٨٧٠، ٢٨٧١، ٢٨٧٢، ٢٨٧٣، ٢٨٧٤، ٢٨٧٥، ٢٨٧٦، ٢٨٧٧، ٢٨٧٨، ٢٨٧٩، ٢٨٨٠، ٢٨٨١، ٢٨٨٢، ٢٨٨٣، ٢٨٨٤، ٢٨٨٥، ٢٨٨٦، ٢٨٨٧، ٢٨٨٨، ٢٨٨٩، ٢٨٩٠، ٢٨٩١، ٢٨٩٢، ٢٨٩٣، ٢٨٩٤، ٢٨٩٥، ٢٨٩٦، ٢٨٩٧، ٢٨٩٨، ٢٨٩٩، ٢٩٠٠، ٢٩٠١، ٢٩٠٢، ٢٩٠٣، ٢٩٠٤، ٢٩٠٥، ٢٩٠٦، ٢٩٠٧، ٢٩٠٨، ٢٩٠٩، ٢٩١٠، ٢٩١١، ٢٩١٢، ٢٩١٣، ٢٩١٤، ٢٩١٥، ٢٩١٦، ٢٩١٧، ٢٩١٨، ٢٩١٩، ٢٩٢٠، ٢٩٢١، ٢٩٢٢، ٢٩٢٣، ٢٩٢٤، ٢٩٢٥، ٢٩٢٦، ٢٩٢

الأديان الثلاثة السماوية ، قارون بعضها ببعض ، بل يقرنون هذه الأديان بالتعاليم الدينية عند الفرس والمجوس والآراء الفلسفية أيضاً ، فوصلوا بذلك إلى شريعة وطريقة عقيدة توافق بين الآراء المتخالفة ؛ وهذه الشريعة تقوم على أن في الإنسان علما فطريا يؤدى بالضرورة إلى معرفة إله واحد حاق حكيم ، وهب الإنسان عقلا ، به يعرفه ، وبه يميز الخير من الشر ؛ ويقابل هذه الدعاة الطبيعية أو العقلية للمعرف التي برز بها النوحى ، وعلى مستفادة من مصدر خارج عن فطرة الإنسان<sup>(١)</sup>

وهذه الرأى الأخير ، ~~من المأثرة مع مذهبهم~~ إلى أقصى نتائجها الطبيعية ، فخرجوا بذلك عن إجماع الأمة الإسلامية ، وأخذهم حتى مذهبهم ، صاروا في وادٍ ودين الجماعة في وادٍ .

وكأول أول أسرم ينفصلون بالإجماع ، وأرادوا أن يعملوا رأسهم بحكم ، لتلك كانت السلطة السياسية ترع مذهبهم وتشد أزرهم ؛ غير أن ذلك لم يدم طويلا ، وسرعان ما عرفوا بالتجربة دما عرفه كثير من سدم ، وهو أن استعداد الطبقات البشرية لقول دين مروض من إله أعلى ، أكبر من استعدادهم لقول مذهب يقوم على العقل

## ٧ - أبو الميزابيل :

وسد هذه الفجوة ليصير أن يقول بعض أئمة المأثرة بدرس أدق ، ليكون ما رسمه من صورة عامة لمذهبهم غير جانح من الميزات المردية<sup>(٢)</sup>

ولتشكم أولا عن أى الخذل المألف الذى نرى حوالى منتصف القرن التاسع

(١) انظر مرة على أن المأثرة كلها مطبوعة واحدة مطر الفل ، وذكر اسمها وكتب فل وردت السبع ، وأما فى مذهبهم فمعرفة العقل ، وكذلك أربع حسن وأحسان الفيل . وفى عصر الفكر عن شي من هذا ، السوحد موزة . ومول الضمير على سدد كلامه فى ( ٢٤٥ - ٢٥٣ ) ( وسه من حاشى ٢٤٧ - ٢٥٢ ) هذا هو المذهب . وأما شريعة عقيدة ، وردنا بشريعة النبوة إلى مذهب الأحكام ومأثرت الصالحات التى لا تنصرف إليها عقل ، ولا يرى إليها فكر ، وكل هذا يد على أربعة المذهب العامة على معرفة ونرى حاشىهم قرروا هذه المذهب عقيدة . للفل من ٢٦٩ - ٢٧٠ . ٥٥١١١١

(٢) انظر الفارسي فى فهم مالى عن شريعة المأثرة إلى مذهبهم صاحب من وادى ، والظاهر أن أغلب المذهب رُوح كان على مذهبكم ، وليرجع من كسانا عن نظام ، وفى كتاب مذهب المأثرة فظيها الكثير عن شيوخ المأثرة .



الميلادي<sup>(١)</sup> ، وكان متكلماً مشهوراً ؛ وهو من أول المفكرين الذين أفسحوا للعدمية مجال التأثير في مذاهبهم الكلامية

يرى أو الهديل أن القتل لا يتصور ، بأي وجه ، أن الصفة يمكن أن تقوم بالذات رائدة عليها ، وأنها إما أن تكون عين الذات أو غيرها ، ولكنه يطرأ عليه بعد سيل لا وفاق بين الطرفين ، ويقول إن الله عالم بحل وعلمه ذاته ، حتى بحجة وحياته ذاته ، قادر بقدرته وقدرته ذاته ؛ وهو سمي هذه الصفات الثلاث وجوداً لذات الإلهية ، كما فعل الصاري قوله<sup>(٢)</sup> ؛ وهو يوفق الفاتنين بأن السمع والبصر ونحوهما صفت أرادية لله ، ولكن معنى أن ذلك سيكون منه<sup>(٣)</sup> ؛ وكان سهلاً عليه ، كما كان سهلاً على غيره ممن كانوا من تفرس فلسفة ذلك العصر ، أن يؤمنوا هاتين الصفتين : وبلا يبقى عنهما الصفة الحسية ، كما أولوا رؤية الله في<sup>(٤)</sup> يوم القيامة ، لأنهم كانوا في الغلظة يفترون السمع والبصر من أعمال لروح ؛ وكان أو الهديل يرى مثلاً أن الحركة يرى ولكنها لا تمس ، لأنها ليست جسمياً<sup>(٥)</sup>

ولم يكن أو الهديل يعتبر إرادة الله أرادية ، بل هو يقول بأن كلمة الكون المطلقة (قول الله للشيء . كُنْ) التي تُستخرج من الإرادة الإلهية حادثه لا في محل ، وبأن الإرادة بما برأريد المراد<sup>(٦)</sup> . وعلى هذا فإن كلمة التكوين هي في المسكان الوسط بين الحق الأبدى وبين العالم المكون الحادث ؛ وهذه الكلمات المستخرجة عن الإرادة الإلهية هي بمثابة جواهر متوسطة ، تشبه مثل الأوطوبية أو عوول الأوداك ، ولكنها أشبه أن تكون قوى غير جسمية من أن تكون أشخاصاً روحانية

ويُفرق أو الهديل بين أمر التكوين الذي يحدث لا في محل ، وبين أمر التكليف

(١) هو أو الهديل محمد بن عبد العزيز المعروف بالملاف ؛ عاش نحو قرن ، ووفى في أول خلافة ، وكان عام ١٢٣٥ هـ وعلى هذا تاريخ الحق أكثر من مؤرخيه ؛ وانرجع الله في كتابي عن النظام ، بعد الكثير عن أن هذا ؛ وهو صرح فيه في فهرس الأعلام من ١٨١١ ، والبرج الناري ؛ فإن كتاب مذهب الدولة عند من

(٢) نقل من ٣٤

(٣) عند أو الهديل أن الله سمع بصراً ، معنى أنه يسمع ويصير . نقل من ٣٦

(٤) زاد الصفة خاصة بآلة رؤية الله (الذات) .

(٥) راجع من ذات الإسلايين لألسرى ٣٦١ - ٣٦٢ ، لقى خلاف هذا

(٦) مثل من ٣٤ - ٣٥ ، ٢٦ .



تلاميذه ، كما هو بين هذا الرجل معسكر حذر بالذكر ، وقد وصفه كالحاسط ، أحد  
تلاميذه ، بأنه واسع العلم ، غرّاه على الدقائق ، مأمون اللسان ، قليل الزخ ، جيد  
القياس ؛ ولكنه قبل الثابت من الأصل الذي يقيس عليه ، فكان يقيس على الظن ؛  
وبأنه كل أصيب الناس بحمل بشر . وكان أهل عصره يمدونه مافوقاً أو رديماً ، وكثير من  
أقواله مستند بما كان يجري بين أهل الشرق على أنه فسه أسير قيس وأكس عوراس .  
( انظر أيضاً أبا الحديد )

كان النعمان يرى أن الله لا يقدر على فعل الشر<sup>(١)</sup> ، ولا يقدر على أن يفعل بلا ما علم  
أبه الأصلح لمعاده ، وأنه لا يقدر على أن يحقق أكثر مما حقق ما علم ، ولا أن يذوق الذي  
يستطيع أن يحول يسه وبين أن يظهر كل ما عده من الحود والمج<sup>(٢)</sup> .  
وعده أن الإرادة ، لا تصرف الله على الحقيقة ، لأنها تسلمه أبدأ حاحة من جاب  
المريد ؛ بل هو يقول إن الله إذا وصفت بأنه مريد لأفعله فعلى ذلك أنه حاشا ومشتها ،  
وإذا وصفت بأنه مريد لأفعل عبده أو لنفوع أمره على ذلك أنه حاكم بذلك أو أمر  
أو تحجز<sup>(٣)</sup> .

وعده أن الحائق فعل واحد ؛ فأنه خلق الدنيا جملة ، أعنى أن الوجودات خلقت  
كلها مرة واحدة ، ولكن بعضها يكون كائن في بعض ، وتمرور الزمن تخرج أنواع المعادن  
والنبات والحيوان ونحو الإنسان من مكاسب<sup>(٤)</sup> .

والنعمان يوافق الفلاسفة في أن الحركة التي لا يتجزأ ( انظر ب ٢ ف ٣ ق ١٢ ) ؛  
وسنكه لا يستطيع مد ذلك أن يصل قطع مدة متناهية بلا مفرص العثرة ، وذلك  
لإمكان تقسيم المكان لا إلى نهاية ؛ وهو يقول إن لأجسام مؤمنة من أعراض ، لا من  
أحرار لا شحرا

وكان أن الله لم يستطع أن يتصور إمكان وجود صفة رائدة على الذات ، فالنظام

(١) الخ من ٢٧

(٢) من الصدور من ٢٧ - ٢٨ .

(٣) الله من ٢٨ ، مقالات الإسلاميين من ١٩٠ - ١٩١ ، ٥٠٩ - ٥١٠ .

(٤) الخ من ٢٩ ، وحركات الامتلاء ، والفرق بين الفرق .

لم يتصور العرض إلا على أنه الجوهر ذاته أو جزء منه ؛ فهو يرى متلا أن النار والحجارة موحدة في الحشبة على حالة كمن ، وإثنا نظيران للاحتكاك ، بعد أن يزول صدأها ، وهو البرودة ؛ وهذا يحدث حركة أو يحدث تغير في وضع الأجزاء بعضها بالنسبة لبعض ، ولكن لا يحصل تيز في الكيف . ويرى النظام أن الكميات المحدومة من الألوان والطعوم والروائح أجسام<sup>(١)</sup> .

بل يذهب النظام إلى أن روح الإنسان جسم لطيف ؛ وهي أفضل ما في الإنسان ، وهي تلك البدن بأحرانه ، وهو آت ، والإنسان في الحقيقة هو روح ، وبست الطعوم والإرادات سوى حركات للنفس<sup>(٢)</sup> .

أما في المسائل الاعتقادية والأحكام الشرعية ، فإن النظام يسكر حجة لإجماع والقياس ، ويقول على قول الإمام المصوم ، كما يعمل الشيعة ؛ وقد يجوز في رأيه أن يجتمع المسلمون كلهم على صلاة كاجاءهم على أن عمداً رسل — دون ما أثر لرسول — إلى الناس كافة ، والله يرسل كل رسول إلى الناس كافة<sup>(٣)</sup> .

والنظام يشتر أن الحديث رأي في أن الإنسان يعرف الله ويعرف ما يحب عليه بطريق العقل<sup>(٤)</sup> .

وهو لا يقول بأن القرآن متعجرف في طبعه ، بل الإنجور الخلد للقرآن عند النظام ؛ هو أن الله صرف معاصري محمد عن الإنبياء مثله<sup>(٥)</sup> .

ولم يكن يقول ما كثير من يقول به المسلمون عن اليوم الآخر ؛ وكان يذهب إلى أن عذاب الذين يذهبون بأحرانهم للحسم

(١) نقل من ٣٨ — ٣٩ . يرى النظام أن ما ليس بالأمراض عادة مثل الألوان والطعوم والأرواح أجساماً ليعلم ، وهو لا يثبت إلا عروفاً واحداً هو الحركة ؛ وإن رأى النظام في الرمز هو نفس دعا النفس إلى أن يرمده لقوله بأن الأجسام مؤمنة من الأمراض .

(٢) الملل من ٣٨ .

(٣) أسوة الدين لستادى من ١١ — ١٢ ، ١٩ — ٢٠ طبع استنبول ١٩٣٨ م ، وأويل يختلف الحديث لأن دمه الهيدوري مع مصر ١٣١٦ من ٢١ . ٢٢ . وكاتب الاستبصار من ٩٢ . ١٠٩٩ ، ١١٣ .

(٤) الملل من ٤٠ — ٤١ .

(٥) نقل من ٣٩ ، والاستبصار من ٢٧ — ٢٨ . ومغالات الإسلاميين من ٢٢٥ ، وانوالف للأبي من ٥٥٧ — ٥٦٣ . طبعة استنبول ١٩٢٦ م .

٩ - الحافظ :

وقد انتهى إليها عن أصحاب النظام آراء كثيرة نجمع بين مختلف المذاهب ، ولكن هذه الآراء كلها جلت من الابتكار .

والحافظ الثوري عام ٨٦٩ م<sup>(١)</sup> هو أعظم رجل أحرخته لما مدرسة النظام . كان الحافظ أدبياً طرماً ، وفيلسوفاً طبيياً . وعنده أن العالم الحق يجب أن يعنى إلى دراسة علم الكلام دراسة العلم الطبيعى ، وهو يصف فى كل شيء أفاعيل الطبيعة ، ولكنه يشير إلى ما فى هذه الأفاعيل من أثر حالى الكون

والإنسان عنده قادر على أن يعرف الخلق عقله ، وعلى أن يدرك الحاجة إلى الوحي الذى ينزل على الأنبياء<sup>(٢)</sup> ؛ ولا فصل للإنسان عنده إلا بالإرادة ، فمن جهة أممائه كلها داخلية فى نسيج حوادث الطبيعة ، ومن جهة أخرى كل علمه اضطرارى ينبىء من أعلى<sup>(٣)</sup> ومع هذا فليس للإرادة عظيم شأن ، لأنها فرع العلم<sup>(٤)</sup> . والحافظ يتصور إرادة الله على أنها سببية ، أى أن الله لا يجوز عليه السهو والجهل ، ولا يجوز أن يعمل متفكرها<sup>(٥)</sup> . وليس فى هذا كله إلا قليل من الاشكار ، ومثّل الحافظ الأسلى فى الأخلاق هو التوسط بين الطرفين ؛ وكان خطه من النوع أيضاً متوسطاً . وإنما كان الحافظ مؤمناً كثيراً ؛ فلم يتحدور لوسط إلا فى كثرة آييه

حفظ

١٠ - مظهر وأمرهاشم :

نجد النظر فى الأخلاق وفى الفلسفة الطبيعية يغلب على مذهب المعتزلة الأوّلين ، وقلب على مذهب المتأخرين مهم النظر فى مسائل ما بعد الطبيعة المترحة بالمنطق ، وفى هذه الناحية بوجه خاص لمس تأثير المذهب الأدلأطوى الجديد

(١) يقول من حكيك إن نوح بالصيرة عام ٢٥٥ هـ وقد صب على القصور ، وفى كتابه عن نظام كثير من تفهيم الحافظ .

(٢) طلل ص ٥٢ .

(٣) ستر الحافظ عن ذلك قوله : « إن الشارف كلها سرورية صناع ، وليس شيء من ذلك من أفعال الصادق ، وليس لصادق سوى الإرادة » ويخص أممائه صناعاً ، مثل ص ٥٢ .

(٤) ، (٥) طلل ص ٥٢ .

أما مُنْزَعٌ فلا يعرف ومن حياته بامدقيق ، وإن استطاع أن يقدر أنه مع حوالى ٩٠٠ م<sup>(١)</sup> ؛ وهو يشار من قدمنا ذكره في أمور كثيرة ، غير أنه أكثر منهم شديداً في نبي الصفت الإلهية ، لأن وجودها يتقدم مع ما يجب لذات الله من توحيد متعلق . وهو يرى الله عن جميع صور الكثرة ، فيرى أنه لا يعلم ذاته ولا غير غيره ، لأن هذا يؤدي إلى التعدد في ذاته<sup>(٢)</sup> ؛ بل إن معرأة يشكر أن يكون الله موصوفاً ، فقدم<sup>(٣)</sup> . واسكن الله هو حاقى الكون ، غير أنه لم يحن إلا لأحسام ، وهذه نحن أعراضها ، ما طمأ وإما اختيار<sup>(٤)</sup> ؛ وعنده أن الأعراض لا تدعى ، لأنها ، في حقيقة أمرها ، لا تعدو أن تكون اعتبارات ذهنية في العقل الإنساني

ومعبر من أصحاب مذهب ألماني<sup>(٥)</sup> (Conceptualist) «الحركة والكون والمادة والحياة ونحوها ، كل هذه عنده ليست شيئاً بذاتها ، وليس لها إلا وجود ذهني<sup>(٦)</sup> . والنفس ، التي هي عنده حقيقة الإنسان ، هي معنى أو جوهر غير جسماني ولكن متغير كالأشياء في وصوح النسقين النفس والجسم<sup>(٧)</sup> ، ولا يهاوي بين الذات الإلهية ؛ وأروايات في هذا مضطربة

(١) عاش في حكم الرشداً سنة والأشهر لاني المرحوم من ٣١ - ٣٢ ، ولا شك أن ٩٠٠ م (أواخر القرن الثالث) أروع غير دقيق .

(٢) اراجع إلى ابن سينا من ١٧ - ٤٨ : ترى النفس المعلق بهذا الرأي وتقبل الفهم - ثان له

(٣) لأن ذلك يشترط تقدم المراسن ، ووجود الله من رمى . من مصدر من ١٧ .

(٤) نفس المصدر من ٤٦ .

(٥) ابن عربي الأندلسي . هورق بحث عن معنى من حيث هو اصطلاح نفسي ، وقد ظهر في مجلة جمعية المفسرين الأندلس ، المجلد ٦٤ من ٢٩١ - ٣٩٦ ، ونجد آخر في سجن مجلة المذهب ASPH المجلد ١٥ من ٤٦٩ - ٤٨٤

(٦) لا يهم هذا ما ذكره لشمس سان ما كذا لمعبر وأنه كان يقول إن النفس بطور بالمثل معنى ولا شيء محض أو معاني ، بل هي حركة شاعف الكون لمعنى وحده الطامعة وهكذا ، ولكن هذا لا يحدد ما هو قوله . يوجب من أن معرأة أن بأن الحركة والكون وسابقة ليست شيئاً منها وليس لها إلا وجود ذهني .

(٧) يقول معبر أن إنسان معنى أو جوهر غير احد ، ليس تعالى ولا يجوز عليه الحركة والنفس أو الجسم أو غير ذلك . . . وعلا مع البدن علاوة خبر وتصرف « (من من ٤٧ ، ولندن آلة له بمحركة وصورة ولا مثله (الذات الإنسانية من ٣٣١ - ٣٣٢)

والإنسان عند معتبر مرشد مختار ، ولا إرادة هي فعله الذي لا يدل له ميواه ؛ أما أهاليه  
الخارجية فهي من فعل الحد<sup>(١)</sup> (نظر رأي مدحط)

وكانت معترة بشداد - ومعتبر مهم كما يظهر - من أصحاب مذهب المثالي  
(Conceptualism) ، وهم يقولون بأن معنى التسمية لا وجود لها إلا في الذهن ،  
ماعدًا أهم المحمولات ، وهما الوجود (Sein) والحدوث (Werden) .

أما أوهانسم ، وهو مصري (توفي عام ١٩٣٣ -<sup>(٢)</sup>) فكان موقفه أدنى إلى مذهب  
القائمين بأن التسميات وجوداً خارجياً (Reism) ، وكان يعتبر أن صفات الله وكذلك  
الأعراض والصفات الكلية هي ضمنها ، وسطاً بين الوجود والمعدم ، وأطلق عليها  
اسم الأحوال<sup>(٣)</sup>

والسبب عنده ضروري لكل معرفة ، فربما يكن أوهانسم من مدح القائمين بالوجود  
الخارجي<sup>(٤)</sup>

على أن معكروا لميرة بلانغوا باعدي الكلامي حول مسألة المعدم ؛ وأدى بهم  
النظر إلى أن المعدم شيء ، لأنه موضوع تفكير ، فلا بد أن يكون له شأنه شأن الوجود ،  
صرت من الوجود ، وإلا فإنه من الشئ أنه يتفق به التفكير ، والإنسان يتفكر في  
المعدم بدلاً من لا يفكر أصلاً<sup>(٥)</sup>

## ١١ - الأسماء

وفي أقرب الأصح ( ثالث من الصخرة ) ثلث مذهب كلامية تعارض مذهب أهل

(١) جرى معكروا في تدريس في تحرير في نفس وخند ، وهو يخرج من نفس وهو الإرادة  
وفعل الحد وهو حرية وسكون

(٢) هو أوهانسم - سلام بن أبي علي محمد الهادي المتوفى عام ١٣٤١ هـ .

(٣) من ص ٥٦ في المجلد ١ من كتابه " نظرية الأخوان عبد أبي هاشم - مجلة جامعة  
الاسلاميات ، المجلد ٦٣ ص ٢٠٢ - ٢٢٤ .

(٤) كان أوهانسم يذهب إلى أن كل شيء على ما كان هو شئ لأن النظر انتهى من غير مدح  
شئ شئ من - شرح موقف صفة مدح ص ٦٤

(٥) مدح ص ٥٧

الأغترال، منها مذهب الكرامية الذي بقي إلى ما بعد القرن العاشر (راجع من المحررة) بكثير  
ولكن ظهر من بين شعوب المعرفة وحل كانت رسالته أن يتوسط بين مختلف الآراء  
ويقيم بين المذهب الذي عُرف في المشرق ثم في سائر بلاد العالم الإسلامي بأنه مذهب أهل  
السنة، وذلك الرجل هو أبو الحسن الأشعري<sup>(١)</sup>.

استطاع الأشعري أن يحمل قلة ما يلبق به، من غير أن يتحييف من حق الإنسان؛  
وأكثر ما ذهب إليه حصوم المعرفة من تشبه عذات، ووجه الذات الإلهية عن كل ما يتعلق  
بالعلم والإنسان، ولكنه قال إن الله قادر على كل شيء، وهو حائق كل شيء.

والأشعري يسكر كل فعل للعامة؛ أما الإنسان فيستأثر عنده بأنه يستطيع أن يصيف  
إلى نفسه ما يحلفه الله فيه من لأمل، وأن يعتبر ذلك من كنهه<sup>(٢)</sup>.

والأشعري في بحثه لا يتحييف من حق الروح ولا من حق الجسد، ويقول سبب الجسد  
ومروية الله.

أما فيما يتعلق بالقرآن فالأشعري يفرق بين شئين. بين كلام الله القديم بذاته، وهو  
قديم، وبين الكتاب الذي بين أيدينا والذي نُزل في زمن من الأزمان<sup>(٣)</sup>.

لم تكن الأشعري في عصبه لمذهب منكر من أي وجه، ولا يعمل أكثر من جمع الآراء  
التي وصلت إليه، والتوافق بينها، ولا تنزه في هذا من النقص. ولكن العطف المرحوم به أنه  
في مساحته في أسر الكون، وفيه يتعلق بالإنسان وبالحياة والآخرة لم يعد كثيراً عن بصوص  
السنة، تنبأ لأفئدة المقيمين، وأن مذهبه في الكلام كان يرضى بقول الناس، حتى أهل  
التي لا أعامة منهم، وذلك لأنه في شغل بذات الله يرجع إلى التبرية عن الخصومات<sup>(٤)</sup>.

(١) هو أبو علي بن إسحاق بن موسى الأشعري، ولد عام ٢٦٠ هـ وتوفي عام ٣٢٤ هـ.  
كان حنظلياً ونظيداً للمذاهب، ثم مرجع على المعرفة. وقال أبو بكر الصري: كان المعرفة قد رسوا  
ردوسهم حتى أظهر الله الأشعري علمهم في أنواع المسمم. ابن حنكلا.

(٢) الملل من ٦٨ — ٧٢

(٣) الكلام عند الأشعري معنى قائم على ما هو عليه في ذاته، وهو ثابت ولا يتغير على لسان الله، بل  
الإنسان يحسب كلامه في ذاته على كلامه، وهي كلمة واحدة. ومذهبهم يجمع على حلق من ٦٨.

(٤) وأجمع ما بين الأشعري ما كنهه حبيب. في كتاب المحصرات، في مقدمته وخبرته في  
في الإسلام. ومن المصنفات مذهب الأشعري. ذلك على صفة معرفة العقول والحق وحالات  
الروح الإنسانية في معاني عقل بصري — رجع منه في بيان بعض وإيضاح الفقه في عدد ٤٢٤  
من مجلة النعامة



والأشعري يقول على الوحي المنزل في القرآن : وهو لا يمتثل النظر العقل المستقل عن الوحي سلباً إلى معرفة الشؤون الإلهية ، ويصده أن إدراك الحواس قد لا تكون مطه للخطأ ولكن حكماً على ما تدركه الحواس هو الذي قد نعرض للخطأ . ويقرر الأشعري أن العقل يستطيع أن يدرك وجود الله ، ولكن العقل آت للإدراك فقط ، أما الأصل الوحيد لمعرفة الله فهو الوحي<sup>(١)</sup> .

والله عند الأشعري هو أولاً الخالق القادر على كل شيء ، وهو أيضاً عالم بكل شيء ، يعلم ما قبل الناس ، وما يريدون أن يفعلوا ، ويعلم ما يحدث ، وكما يحدث ما لا يحدث لو أنه حدث . ثم هو يرى أن كل صفة الكمال يجوز أن تصف الله ، لكن بمعنى ما هي صفات الخلق ، ويسمو عليه . والله وحده هو موحد العالم ، وهو الحافظ لوحوده ؛ وكل ما يقع في المكون يصدر عنه من غير واسطة صدوراً متصلاً . و يرى الأشعري أن الإنسان يحدث منه فرقا بين أصله الاضطرابية كالأرعدة والرعشة ، وبين أصله التي يعملها عن إرادة واختيار<sup>(٢)</sup> .

## ١٢ - المذهب الكندي القائم على القول بالجوهر المزدوج

وأخصر طريقة كونهما . تكلموا الإسلام وانتارت بها مذاهبهم هي مذهبهم في الخزء الذي لا يتحرر أو الجوهر المزدوج<sup>(٣)</sup> على أن نشوء هذه الطريقة يكاد يكون حتى الآن مجهولاً

(١) ليس للمقلد عند الأشعري من شأن ماله عند الله ، فهو لا يوجب شيئاً من العارف ، ولا يقضي تحباً ولا عفاً ، ولا يوجب على غيره ما يصح له أن لا يفعل ولا شيئاً من هذا ، ولا يوجب كمالاً واحداً بالسمع ، ويعرته هو يفسر تحصيل والسمع نج ، من ص ٧٣ .  
(٢) مثل ص ٦٨ .

(٣) انظر S. Pinez. Beträge zur islamischen Atomtheorie Berlin, 1936 . هو آخر ما ظهر في مذهب الجوهر المزدوج عند الإسلاميين - وقد ظهرت ترجمته عربية عند سكاك ، وهي ترجمته عند الكندي .

عن أنه بعد أن أن الأستاذ دي بور روجع إلى كتاب دلائل حاشي لأن مذهب الفيلسوف الإسرائيلي ؛ ولا شك أن سال من مذهب سكاك في آخره بأن حاشي . وبين كان صالحة حاشي . وقد فحص الأستاذ ماكدونالد في كتابه Continuous re-creation : Its, 1927, P 342 H .

وتجدد مذهب سكاك على الذي ، كما شكى أن مذهب ، في هذا الكتاب

Moniz Ostmann - Das religionsphilosophische System der Mulsalimun nach dem Berichte des Majmonides, Breslau, 1885.



وهذه الجواهر لا يمكن أن يتغير غير متعدي ، لأنها محال للتغيرات في ذاتها أو في خارجها ؛ وإنما كانت متعدياً فلا يمكن اعتدائها بغيره [ فدينه ] ، لأن القديم لا يتغير ، وإذا كان كل شيء في العالم متغيراً ، فهو حادث ومحقق لله

ذلك مبدأ استدلالهم . ثم يستدلون بتغير الموجودات كنه على وجود حالق قدم لا يتغير ؛ وسكن شأخري استدلوا على وجود الله الواحد لوجود من إسكان مكنت [ الحوادث ] ، ورجعوا بعد نزع كل شيء فلا يسهل لإسلام

والرجوع إلى مسألة اعمام ؛ هو شكوك من أعراض ومن محل هذه الأعراض ، أعني الجواهر ؛ والجواهر والقرص أو الكمية هما قوتان اثنتان مستطبع بهما أن تتصور الأشياء المتعدي في الخارج ، أما بقولات الأخرى فهي إما أن تدرج تحت مقولة الكيف ، أو يمكن أن يردّها إلى سبب واعتبارات كمية ، لا يقابلها شيء في الخارج ، وأما في من حيث هي قوتها وإسكان ، لا وجود لها في الدهن . وليس الزمان سوى اقتران أشياء معدمة في الأحوال ، أو هو اقتران صوره في الدهن . أما شكل ، فاطر ، [ أعني الامتداد في الأعداد ] فمجرد إحداها للأخرى ، لا للجواهر الأفراد التي تأتي منها الأقسام

والحكمة فإن ما يحكم به على لأحد هو الأعراض ؛ وعدد هذه الأعراض عظم حدا في كل جوهر ، بل يذهب البعض إلى أنه غير متغير ، لأن كل جوهر فلا يخلو من لاهد في بأحدى لاهدين لاهدين ، وفي ذلك صدق لسبب . ومن أم من أم في أم خطأ في الوجود من العرض ، لا يمكن ، والله يخلق لاهد والاهد ، وبغير وجود جواهر يقوم بها هذان العرضان .

وإن كان العرض لا يمكن أن يكون إلا قائماً بجوهر ما ، ولا يقوم العرض عرض غيره ، كان لا يوجد في خارج شيء لا شيء أكثر من جوهر ؛ وسكانات لا يوجد في الحركات . فحينئذ يرى وجه من بوجه ، من هي معد كمية

وإن فلا اتصال بين الجواهر ، بل بعضها مستقل عن بعض ، كما فصل الجواهر المردة للتشابه . ولحق أن هذه أدنى من لأخرى . فتنسب ( Homöomeren ) التي قال بها أرسطو من منها إلى درات اثنين باخر ، الذي لا يتغير .

وهذه الجواهر الفردة هي ، في ذاتها ، بلاسكال ، ولكن لها حيزاً ، وهي إنما لا تسكن  
بالثبوت والوضع ؛ فهي وحدها لا امتداد لها ، ولنستطيع أن نتصورها قطعاً ؛ ومن هذه  
الوحدات يتكون عالم لأحسام الذي يشغل مكاناً .

ولأن من وجود حلاء بين هذه الجواهر الفردة ، وإلا استحدثت الحركة لكل أنواعها ؛  
لأن الجواهر الفردة لا يتداخل بعضها في بعض .

وكل تعبير فني الاصل والافصل والحركة والسكون في الجواهر . ولا توجد صلة  
فعل واصل بين جوهر فرد وجوهر فرد ، فاجواهر موجودة ، لها آثار لوجود ، ولكن  
لا اتصال بينها ؛ والعالم كدنة مفصلة الأجزاء ، لا فعل جزء منه في الجزء الآخر .

على أن القدماء قد تمسكوا بهم على غيرهم على هذا النحو ، ذلك ناشيء منها قولهم إن  
العدد كم مفصل ، أم "أمرقرا" زمان بأنه عدد الحركة ؟ وفي لا تصح طريقة العدد على  
المكان والزمان والحركة ؟ فاه للسكليون هود ، وقد يجوز أن يكون لهذه الشكوك القديم  
آثر في ذلك . وقد قسموا الزمان والمكان والحركة ، كما قسموا عالم الأحسام ، إلى أحشاء  
لا امتداد لها ، وإلى مكونات لا مدة لها [ ولا فاعل ] . فيصير الزمان مجموع آفات كثيرة  
مفصلة ، يعقب بعضها بعضاً ، وبين كل شئ منها وقع ، وكذلك الأمر في الحركة ، وبين  
كل حركتين سكوت ، ولا تختلف الحركة السريعة عن الحركة البطيئة في السرعة ، وإنما  
سكون فترات السكون في الحركة البطيئة أكثر منها في الحركة السريعة .

والكي يخرج اشكالون من مآرق القول بالحلاء في الزمان والمكان والحركة لحوا إلى  
نظرة الصفرة ؛ وبذلك اعتبروا الحركة طفرة من نقطة أخرى إليهم اعتبروا لرس صفرة  
من آن إلى آن<sup>(١)</sup> . والحق أنهم لم يكونوا بحاجة إلى هذه الطريقة الخيالية ، نظرية الطفرة ،  
وهي لم تكن إلزاماً على اعتراضات صادقة .

(١) يقول كثير من متارحي فلاسفة إن أول من أحدث القول بالطفرة إراهم النظام ؟ ذلك أنه  
كان يقول إن الجسم لا يمتد في الزمان ، وإنما له جزء ، لا وله جزء ؛ وقد لزمه - حالة صلح - أنه  
متناهية قال : قطع بعضها بحركة لدهد وعصها بصفرة ، وهو أن يصير المتحرك من المكان الأول إلى  
المكان الثاني من غير أن يمر بالذي راجع معادلات الإسلام من ٢٢١ ، والبرق بين طرفي السكوت  
من ١١٢ ، ١٢٤ ، ولين والين لشهرستان من ٢٨ - ٢٩ ، وذكر استرلة لاين المرص من ٢٩  
طبعة جعفر آباد .

وقد أخذ المتكلمون بمنطق مستقيم يُجَرِّثُون العالم المادى المتحرك في الزمان ولمكان إلى خواهر فردة تحمل أعراسها . وذهب معهم إلى أن الأعراس لا تنق زماين ، أما الخواهر بابها باقية ؛ ولكن النقص الآخر لم يعرفوا بين الجواهر والأعراس من هذا الوجه ، وذهلوا إلى الخواهر ، التي هي في حقيقتها عبارة عن نقط في المكان ، لا تنق زماين ، مثلاً في هذا مثل الأعراس ؛ والله يخلق العالم جمعاً متحدداً<sup>(١)</sup> ، وليس هناك تلازم ضرورى بين وجود العالم في اللحظة الحاضرة ، ووجوده في اللحظة التي سبقتها مباشرة أو التي تليها مباشرة . وإذن فتوجد سلسلة من العوالم المتوالية ، حتى يحق لنا توليها عالم واحد<sup>(٢)</sup> ؛ وإذا كان يدو لنا ما يشبه أن يكون لا ما أو علاقة علة بمعنى بين الحوادث ، مذلك أن الله أرادته التي لا ذلك مداها ، قد أجرى العادة هذا الحزى لدى رام<sup>(٣)</sup> ، وهو إذا لم يقطع هذا الحزى بأسر حارق اليوم أو عدأ بابا قادر على ذلك في كل خطه والدليل على أن مذهب المتكلمين العاشين باخر ، الذي لا تنحراً قد قصى فيه على 'قول' معتبة هو المثل 'المأثور الذي يصروه ، وهو مثل لإسار لدى يكتب ، فهم يقولون إن الله لا يرل بحق فيه في كل لحظة لإرادة ، فإندرة على السكينة ، حركة اليد ، حركة قدم ، وكل واحد من هذه مسطوع للصلة بالأسراف ط عتاما

وإذا اعترض معترض قاتلاً إلى إسكار المنة وإسكار حضور حوادث الكون لو ليس ثالثة يجبل المرفة حلة أحب المسكلم الحزى على لا يند فادلا ، إن الله علم الأشياء كلها قبل وقوعها ، وهو يحققها ويحقق ما يندو لنا أنه مصدر عنها ، بل يحق العلم بها في نفس الإنسان ؛ [وحسب ما يختلف الله فيما من عر] ، ولما بحاجة لأن تكون أعم منه ، فهو خير الصالين<sup>(٤)</sup>

(١) يجب لقصم أنه قال إن الحزم يخلق في كل وقت ، وأنه قال إن العالم يخلق دائماً دون أن يلقى وبدا ؟ انظر كتابنا من النظام من ١٦٠ وما بعدها .

(٢) انظر المحصل للراى من ١١ طبعة مصر ١٣٢٣ هـ .

(٣) يرى الأسرى أن مسكبات كلها تسند إلى الله ابتداء ، وأنه لا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة ، حتى أن الله أجرى العادة على نفسها عقب من ، كالإحراق عقب تسمية نار ؛ قالاه لا يوجد الإحراق ، بل هو واقع على الله ، ويصعب سداه أن يوجد تسمية للإحراق أو انعكاس ؛ وإذا كان العدل دتم لوفوع أو أ كدبا قبل إه فعل الله بإجراء مادة ، وإدام بكرر أو مكرر فتلا فهو حارق لعادة - شرح السبب على الواقعة من ٥٤ طبع اسانبوله .

(٤) يرى الأسرى أن مسلم يحصل بعد النظر بالعادة ، أى أن النظر لا يوجب علماً بل العلم =



أور وحية؛ غير أن الأنطه العسية تتحد من الفكر مرة شلى فب دافى، وهى تعمل من ذلك أساسها الطرى

ولم يكن بد من أعمالها أسرها، ومن أسرها من يرتبون ما بين الإنسان وربه ويجادل هؤلاء الأشخاص بقطعوا على أسرار الله الأقدس ثم ظهر من مريد به عدها، وأن يتحدوا لأنفسهم فى مسألة صراط الوجود. كما قالوا فيه من الله والذين ولا بد أن تكون طرقات المذهب لأفلاطونى المحدد حاصه قد تبرت تأثيره فى ذلك وقد سئيد بعض هذه الطرقات من كذبات مسخولة مسبوقة لديه وسوس لبر يوحى ومن كتبت القدس هيرودوس (سيفرس رسولى، Hierothens Stephen bar Sudi)، وظهر أنه كان لمذهب التناك (اليوحا) لهدى تأثير عظيم، فى بلاد الفرس على الأقل

وسكن التصوف طر مالمه فى داخل دائرة أهل السنة، وقد كان هؤلاء من حكمة بحيث يحاصروا عن شطحات الشراء، وأصحاب الواحد شخصين

وتمسكوا من أهل التصوف متفقون فى م الاعتق فى القول بأنه لا فاعل فى كل شىء إلا الله؛ غير أن الغلاة من أهل التصوف رادوا على هذا بأن هو به لا موجود فى كل شىء إلا الله ومن هذا المخرج لأخير شامذهب فى وحده لوجود (anti-ism)، حاصف مذهب جمهور المسلمين، وكان من شأنه أن جعل للمذهب لا، لا حقيقة، كما وجد بين دت لإسبين ودات الله، وبعد أن كان متمسكون بقوة وحدة دت الإلهية، قال الصوفية وحدة

(١) من ألف بضم داء مثل مازوى عن بعض من مصنفه، اخراج من بحرف واء أو عن .  
ألف ما فى اليم لآفة، أو قوله .

ألف من ألفى ومن ألفى أن	عن رومان حلاله بده
فإذا أصيرى أصيره	وإذا أصيره أصيره
أو قوله فى ديوانه .	ألف ٢١٩ ٩٠٦ ١٩٠١
عنه منك ومي	ب ألفه شمسى
ألفنى منب حى	ظننى منب أن
وعب فى أمجد حى	ألفنى منك عى

أو بحرف قد ان عارض  
ول بعضه، بعد عو، م شاعركما  
وهى عارت عو عها شمع، وسكن نفس شروها أنها كلابه فى حال بناء الله  
على أنه يبنى أن يبريد شيتى . ما يبنى وحدة الوجود، وما يبنى وحدة الوجود، و ذوى =

شاملة لكل شيء ؛ وسعد أن كان الأول يقولون عمل الله في كل شيء ، قال الآخرون  
بوجوده في كل شيء ، ولا يسم للصوفة بوجود شيء ، هذا الداء لا يلمية سوى ما يختلف على  
نفسهم من أحوال الشوق ولتأخذ إلى الله ؛ ومن ثم نشأ تحليل نفسي للشعور عند أهل  
التصوف . وعلى حين أنهم كانوا يرون أن صوراً تزد على النفس من انطباع ، وأن إرادتنا  
هي إرادة ما في موسى في صورة خارجية ، بل حقيقة النفس عديم هي حالات أو أوضاع  
من الشعور بالذلة والذل . وأما ما في ذلك هو الحق لله ، والذي يسمو يقا إلى الله هو هذه  
الحقيقة ، وليس هو الخوف أو الرجاء ؛ وليس السعادة معرفة ولا هي إرادة ، بل هي في  
الانحياز بالحبوب

وقد ذهب هؤلاء المتصوفون في إسكانهم تقدر العالم وفي إسكانهم لشخصية الإنسان ،  
أبعد مما ذهب إليه المتكلمون ، وقد كان العلم قد ذهب عند متكلميهم بحجة القول بالخلق  
الصادر عن الله ، فقد ذهب عند أهل التصوف بحجة القول بأنه لا موجود إلا الله ؛ والله

من لم يذهب إلى أنه لا موجود إلا الله ، فمن أن لا وجود شيء سواه إلا وجود الله ، أما عالم النفس  
وجوده من دونه ولا يذوق ولا يذوق ولا يذوق ، ومعنى عدمه ، فإن من شؤن الله ؛  
ومعنى عدمه ، بل من شأنه ، وذلك قولهم : لا يذوقه غيره ، وأما قوله : لا يذوقه غيره ،  
وهذه حقيقة ، ما وجدته عند بعض عظماء على أن على بعض الصوفية بقاء حاسم ، لا يرى بين  
الله وبين خلقه أو بين المتكلمين وبين الله ، فبعضهم يقول : لا يذوقه غيره ، بل الله ، والله ،  
يقولون مثل ما تقدم عن العالم ، وما وجدته عند بعضهم يكون في عين الخلق ، أي يكون في عين الخلق ،  
وفي حال الصحو يرى الإنسان في الدنيا ، وهو يعتقد أن العلم غير الله ، على الذي تقدم  
من أمته ، بأن في - زوجه ، فلا يعرف ، أما الله ، ولأن العلم هو الله ، ويسمى هذا عدمه في الفرق ،  
وهو مقام المتكلمين في صرحهم ؛ وفي حال السجود وهو يعتقد أن الله يرى الخلق والخلق ، ويرى أن كل  
شيء هو الله ، وهذا مقام الجمع ، وهو صاحبه مثلاً

سر الخيال رأيته في ذاتي      حشمت نفسي عند محو صفاتي  
ويقول :

أنا نفسي والماء وسامع      مهاب نفسي ، لدى وإرماز  
والصوفة أتمار في كل من صهي : هو مقام الفرق ، وهو مقام وحدة الوجود بحسب رأيهم ، بكلهم  
يعلم الفرق ، ولكل قد يكتسب طبع الجمع ، في قولهم : كلهم في روبرا ، ويكون له في اصطلاح حاسم بحسب  
معرفة قية بأوليه . أما في مقام الجمع فلا يعنى صاحبه لا يذوق حال الجمع ، وهو حال وعدمه السجود ،  
وكان مدحه - في غير صوفية الخلق - قد مرأ عنه ما عمله يرى ويترجم ما لا حقيقته ؛ وهم  
يحتسبون أن كانوا على هذه حال في يكون فيها مشهدهم غير تفهيمهم .  
وتم مدحه بمجرى سبب في تصوف يترجمون أن الله به قدرت على ذنوب في الأشياء والمنكسر بها ،  
وهذا ليس من مذهب صوفية حقيقي في شيء ، بل من ذلك علواً كبيراً .



يحب الإنسان ، ويقذف النور في قلبه ، والصوفى إذ يصبو إلى محبته يند ما مثله له انخيل  
والحس من أشياء متعددة يصل السالك ؛ فشكل ما في على المحوس والمقول إنما يركز  
عنده إلى مركز واحد .

وإذا أردنا رعة تخلف هذه الرعة الصوفية الإسلامية ، فلذكر الرعة اليونانية  
الأصلية ، فقد كان اليونانيون يحتون أن يكون لهم من الخواص فوق ما لهم ، ليرفوا من حمل  
الكون فوق ما عرفوا ؛ أما هؤلاء الصوفية فيعيبون الخواص لكثرتها ، لأن هذه الكثرة  
تكدّر عيهم معادتهم

على أن الطبيعة الإلهية شتى التي لا تتبدل ؛ وهؤلاء الصوفية الذين غفوا أيديهم  
من الدنيا ومن المحسوسات ، كثيراً ما يمتنعون عند بيان أحوالهم ، وحتى من غاية ، في  
مما من انصورات الحسية في درجة ليس فوقها درجة

ولا يحب بعد هذا أن يحد كثير منهم ، يخفوا بالطرقى عدم الدقائد ، وأن أخلاق  
الزهاد كثيراً ما انفتت شرمقت<sup>(١)</sup>

على أن كدّع نشاء التصوف بالتفصيل هو من الأبحاث التي تتصل بتاريخ الدين  
أكثر من انصاف تاريخ الفلسفة ؛ هذا إلى أن ما أحده أهل التصوف من عناصر فلسفية  
بجده عند فلاسفة الإسلام الذين سنكلم عنهم فيما حد

(١) ربما يقصد المؤلف ما يحكى من أن بعض الصوفية يزعمون أنهم يصلون إلى درجة ترفعهم بها  
عنهم الكائنات ، وعن لهم انحراف ، وليس هذا من شأنى صوفية المحققين في شيء .

## ٤ - الأدب والتاريخ

### ١ - الأدب :

تكون شعر العرب وطرقهم في كدنة التاريخ ، مستأين عن القواعد الكثة المتداولة بين العلماء ، ولكن نمرؤ الأيام لم يسه الشعر ، كما لم يسه التاريخ ، من تأثير العوامل الأحادية ، ولستف هما تلاحقات فنية تؤيد هذا الرأي .

لم يكن ظهور الإسلام من العرب سبباً في قطع الصلة بينهم وبين ما ورثوا من شعر ، خلافاً لما فعلته المصراية في الشعوب الجرمانية . وكان الأدب غير الذي حتى في أيام الأمويين يصحح بحكم كثيرة ، مصحح مأخوذ من الشعر العربي القديم ، وكانت تراجم سائر القرآن . وكان حياء بن المساس كالصور والرشيد ومأمون أوفق حظاً في الثقافة الأدبية من شمران . ولم يكن قد فهم لأساليبهم مقصوداً على دراسة القرآن ، بل كانوا يجمعون إلى ذلك معرفة سائر الشعراء الأقدمين ، ومعرفة تاريخ الأمة العربية .

وكان الخلفاء يُقرّون بإهم أهل الشعر والأدب ويُقدِّرون عليهم من المال بما يطبق وحدة منكمهم . وهذا في قصور الخدم . نثر أدب بالمدح العلمية وبما يضر المسمى ، وإن كان السطر سطحياً في أغلب الأحوال . وشعبي هذا سجع خاص فيما روي عن الشعراء من أقول تدل على روح لث ، ومن شعرية أقدم لأشياء ، كما يتضح في مجيدهم المشهورات الحقة . ولكنا نجد ، إلى جانب هذا ، وطرائق جذبة وآراء صوبية ، تدل جميعاً في الشعر العربي ، الذي كان في أول الأسر رومياً مطبوخاً ، صامع الزخامة والأتزان ؛ وحل محل ما كان في الشعر من حال طبعي وعصرية حتى في تصوير الأشياء . فبعض المدح الملق ، من تلاعب بالمعاني والأخيلة والإحساسات ، بل بالأعطال الخوف والأورث والتفاني

### ٢ - أبرز المفاهيم ، المنفى ، أبو المهد ، الحريري

قام أبو لتهيه<sup>(١)</sup> (٧٤٨ - ٨٢٨ م) فهو شاعر غير محبوب الروح في شعره ؛ وهو

(١) هو أبو إسحاق إسحاق بن الحسن بن سويد بن كيسان بن الحريري المعروف بابن ساهية ، ولد -



بالأحوال السياسية بوجه عام ، و نأراه العامة في الدين <sup>(١)</sup> ، و نراهم الخاصة في العلم ، و ميثاق العيوب : غير أنه لم يستطع أن يأتي في ذلك تحديد .

ويكاد أو العلاء يكون حلوا من الموهبة التي تحمل صاحبها قادراً على ربط الأشياء بعضها ببعض . لقد كانت له مقدرة على التحليل ، أما التركيب فلمست له عليه مقدرة . و نعيم أي العلاء عقيمة ، و علمه كشجرة أصلها في الهواء ، كما قال هو في بعض رسائله ، و إن لم يقصد أن يقول ذلك عن نفسه .

عاش أبو العلاء من غير أن يقرب النساء قط <sup>(٢)</sup> ؛ و كان ستياً ، مما يتيق فلسفة النشأوم ؛ و هو يقول في قصائده :

سألت رجلاً عن معتدٍ و رهنه      و عن سبأ ما كل يشئ و نسبأ  
فقالوا : هي الأيام ، لم تحل صرفها      مليكاً بعدئى أو نسبأ يديأ  
أرى فلاناً ما رل بالخلق دائراً      له حمرعاً بعان و يخبأ  
بما هذه المدايح أسأ      م لذب الدنيا إلى رؤسأ  
أبقوا أبقوا يا عوأة ! ما عأ      ديتكم مكر من القدمأ  
أرادوا سها جمع الخدم ، فذكركوأ      و بادوا ، و ماتت سمة الأومأ  
إن الشرع ألقت يما حأ      و أودعنا أعاين المداوات  
فجعل النفس الجبل لأمه      سرأ و أحسن لأهل نواسأ

و كان ، في حجب هؤلاء الشراء أدبه طرفة ، لم يسه عذبة ، فاستطعوا أن يعموا الحياة

(١) قول أبو العلاء :

أرى عالماً يرحون فتو مليكهم      عقل و كن و انما حليب  
و يقول :      تروا بالتصوف من خدام  
و قالوا في تواجدكم ، فنادوا      كأنهم تمثال من كسبت  
(٢) قال أبو العلاء :

لو أن أبى أفضل أهل مصرى      لما آثرت أن أخطئ بشئ  
و قال :      و أرأيت أولادى يهرون منه ؟  
و يرجع العارى إلى أشعار أبي العلاء لم يصب بها فرد كرمه في كتابه تعدد الذكر ، و يرجع

و يحملوا لأسمهم شأنًا واسعًا فيها ؛ وكانهم عملوا بتقصي الرأي الحكيم النافع الذي أفصح  
 عنه مدبر المسرح في رواية فاوست للشاعر الألماني جوته (Goethe) ؛ إذا كان الأديب  
 متدبر المادة أي بما يمسّر للكثيرين (١).

والحريري (١٠٥٤ - ١١٢٢ م) (٢) أحسن من يمثل هذا الطراز من الأدباء ؛ فرى  
 بطله أن يريد السروحي الشجاع التحول يصفا أسى حكته في هذه الأبيات .

عِشْ بِالْجِدَاعِ ! فَاَنْتَ فِي دَهْرٍ ، بَنُوهُ كَانَتْ يَشْتِ  
 وَأَدْرُ قِصَّةَ الْمَكْرِ حَتَّى تَسْتَدِيرَ رَحَى الْمَيْشَةِ  
 وَصِدَّ النَّوَى ! بَانَ مَدَى رَحْبَدُهَا ، فَاقْعَ بَرِيشَتِ  
 وَخَسَّ النَّهْرُ ! بِلَى نَفْثَتْ فَرَضَتْ غَسَّكَ بِالْخَبِيشَةِ  
 وَأَرْسَخَ فُؤَادُكَ ، إِنْ تَبَا دَمَرَتْ ، مِنْ أَمِّكَ الْمَطِيشَةِ  
 تَسْمَارُ الْأَحْدَاثِ بُوْ ذُنْ بِاسْتِعَالَةِ كُلِّ هَيْثَ (٣)

### ٣ - التراث التاريخي :

وعنار مؤرخو العرب الأقدمون ، كما يمتاز شعراؤهم ، بالقدرة على إدراك الحركيات  
 إدراكا دقيقا ؛ ولسكهم لم يقدررو على ربط الحوادث بباط جامع لها وما اتسعت  
 امبراطوريتهم اتساعا عظيما اتسع فوق هزمهم ، واحتضنت لديهم أولًا لأمر مادة عزيزة .  
 وازدادت معارفهم في التاريخ والجغرافيا بما كانوا يقومون به من أسفار الجمع الأحاديث ،  
 أو لإدارة الدولة ، أو لحرد حب الاستطلاع فوق ما اردت بسفرهم للفتح وحده . وقد  
 كوت العرب مدح خاصتهم في منحصر ارونات الدولة باعتبارها ، مصدرًا للمعارف ؛  
 وأظهروا مهارة في تقسيم موضوعات نثرهم واسمهم إلى أقسام كثيرة ، ونسبهم هذه إلى أقسام  
 أخرى وهم حراً ، على نحو ما أظهرنا في النحو . وكان حظ هذا التقسيم من كثرة التفرعات

(١) Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen .

(٢) هو أبو محمد بن محمد بن عثمان الحريري المصري ، صاحب القاموس المشهور ، وولد عام ١٤٦٩ م وتوفي عام ١٥١٥ م أو ١٥١٦ م بدمشق .

(٣) ختام القاموس القاموس والأزجي ؛ ويشير المؤلف إلى ترجمة ريكتر للقاموس : Rückerts Uebers .

والأثبات دون حظه من البوضوح ومن هذا ثلث لم مدعيتي في منطق التاريخ ، هذا في  
عين اشرق أهل من منطق أرسطو ثم من صلاية والامانة . ولم تنعش العرب أحيائهم  
الموروثة من الساجية الممثلة بغير ما دوا بطريق ، ومع هذا فقد كان الكتبة وعتولون عليها  
تعوينهم على الشهادة ، وكأول برحومهم على حكم العقل ، لأنه قد يسهل أن يسلم من تاريخ  
غير صحيحة

وكان من المؤرخين دائماً قوم يذكرون الروايات المتعددة من غير تشبع وكان  
آخرون ، مع ما أظهره من مراعاة لمعادلات العصر وروحه ، لا يترددون في المسك على الماضي  
أحكاماً يشاؤون حصه من الدعم . فكثيراً ما يسهل على الإنسان أن يتعلم الحكمة من تاريخ  
الحوادث الساجية أكثر مما يسهل عليه ذلك من حياته التي يحياها .

وطهرت مواضع للبحث جديدة ، وشتت مدهج جديدة لتناولها ؛ ودخل في الحرفاية  
معضل الفلسفة الطبيعية . كالحرفاية الساجية مثلاً ، وصار موضوع التاريخ شاملاً للحياة  
المعينة والعمدة والأدب والملم وكان إزاء العرب بأحوال بلاد غيرهم وأمم غير الأمة العربية  
مما دعاهم إلى مفرقة معصم من شتى الوجوه ، فدخل في التاريخ عصر دولي ، أعنى  
مثير ألقية الإنسان وحضارته وثمرات عقله<sup>(١)</sup>

#### ٤ - السعدي والمصري

والسعودي التوفى حوالي ٩٥٦<sup>(٢)</sup> تمثل هذه المرحلة الإسلامية ؛ وهو يعني بكل ما هو  
إنساني ، ويغفقه حق الله ؛ يأخذ العلم على من من من ، في وحده ، ولذلك فإن قراءة  
الكتب التي كان يعلماها وحده ، كانت ذات نعمة

لم يكن السعودي الذي تروقه وتستهويه اجبة اممية أو للاعقدية في فهمها من صيق ،  
ولا راقه شيء من آراء الفلاسفة الخيلية ؛ وهو قد عرف الساجية على استطاع الإجابة فيها ،

(١) جريدة ابن خلدون في أوائل مقدمته عن تاريخ ، وأرجع إلى فصل الخامس من كتابه في  
آخر هذا كتاب .

(٢) هو أبو الحسن علي بن عبد الله السعدي ، وُلِدَ في شهر شوال عام ٣٤٦ هـ ، فوَتَ في ربيع الأول  
سنة ٤٧٦ هـ (١٠٨٦ م) في سنة ٤٧٦ هـ ، وظهر ما كتب عنه في دائرة  
المعارف الإسلامية .

فُتحي التاريخ ، وكان يجد في دراسته ملهى وشفاء لنفسه حتى آخر أيامه ، حينما كان في مصر غريباً عن وطنه .

والتاريخ ، عند المصري ، هو العلم الجامع ؛ هو فلسفة التي تبين حقيقة ما كان وما هو كائن . وهو يحمل موضوعه شاملاً لحكمه لنديا ولتاريخها ؛ ويقول إنه لولا التاريخ لبادت آثار العلوم منذ زمان بعيد ، لأن العلماء عرصة لردال ؛ ولكن التاريخ هو الذي يذوق ما تحوّل به عقولهم ، فيحفظ صلة الماضي بالحاضر ؛ وهو يبدى آراء الناس ، ويقصّر عليها ما وقع من حوادث دون تشييع . على أن المصري يترك للقدرى الذيب رطّ الحوادث بعضها بعضاً ، كما يترك له البحث عن آراء المؤلف بعضها

وجاء عند المصري عالم من علماء الجغرافية ، هو مقدسى أو أنطدسى الذي نسخ حوالى عام ٩٨٥ م<sup>(١)</sup> ؛ وهو عالم حدير بالذكر وعظيم التقدير ، حال في بلاد كثيرة ، وصطلع مختلف الأعمال ليتمعرف حياة المصر الذي عاش فيه ٥٠ سنة رجل يمثل طرار أى ريد السروحي ( اطرب ٢ ف ٢ ق ٢ ) أصدق عميل ، ولكن له غاية وصدها مصب عيبه يتنذى المقدسى في عمله الملى بالنقد والتحريض ، فيأخذ بالعلم الذي يكتب من للبحث والاستقصاء عن الشئ . لا يأتى يؤخذ من الإيمان بالموروث أو بمحمل مجرد الاستدلال المطلق ، وهو يعتبر أن ما جاء في القرآن من حقائق الجغرافية إنما هو كذلك لينتق مع ضيق معارف العرب ودائرة نظرم ؛ فقد أراد الله أن يحاطهم على قدر معارفهم

يصف المقدسى أحوال البلاد والأهم التي رآها حين رأسه وصفاً رشحاً من التشييع والتعامل ؛ وكان يتوحي المعارف التي يصل إليها مشاهدته الخاصة ، ويصدها في المكان الأول ؛ ويضع في المرسلة التي تليها ما يأخذه عن العلماء الثقت ؛ ويضع سد هذا ما يحدده في الكتب .

ومحى يقتبس العبارات الآتية مما يصف المقدسى به منه ، إذ يقول في مقدمة كتابه .  
« وما سمّى لي جمعه إلا بعد حوالاني في البلاد ، ودحول أوليم الإسلام ، وإقاني العلماء ،

(١) هو حسن الدين أبو عداة محمد بن أبي بكر البغدادي المقدسى المعروف بالبشارى الذي عاش على وجه التقريب بين عمو ٣٣٦ هـ و ٤٨٠ هـ . اطرب ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية وانصل الخامس بعمرية في الجزء الثاني من كتاب المفردات الإسلامية





### ٣ - الفلسفة الفيثاغورية

#### ١ - الفلسفة الطبيعية

##### ١ - مصادرها :

أحد العرب عاصرَ فلسفتهم الطبيعية من مؤلفات أوقليدس وبطليموس وقراط وجالينوس ، ومن بعض كتب أرسطو ؛ وأحدوها - إلى جانب هذا - من كتب كثيرة ترجعُ إلى القدماءين الفيثاغوريين الحديديين ولأفلاطون الحديدي . وهذه الفلسفة الطبيعية هي فلسفة من النوع الذي يشع بين عامة الناس وسوادهم ؛ وقد نالت قبولاً لدى الشيعة ولدى غيرهم من الأبرق ؛ وأكبرُ مَنْ عمل على نشرها بينهم صائفة حرمان<sup>(١)</sup> ، وعمود الزمان لم يقتصر تأثيرها على محاليس الفلك ، بل تعدى هذه المحاليس إلى طائفة كبيرة من المثقفين وأصناف المثقفين . وكذلك أحدث أحرارُ مُفرقة من هذه الفلسفة ، من مؤلفات أرسطو ، « صاحب المطلق » ، مثل كتاب « لآثار العلوية » ، وكتاب « في العالم » الذي نُسب إليه ، وكتاب « الحيوان » ، وكتاب « النفس » وغيرها ؛ ولكن روح هذه الفلسفة مصطنع شعالي أفلاطون ، متمخضة بالمذهب الفيثاغوري ، وشعالي الرذيقين ومن جاء بعدهم من علماء التحكيم والكيمياء .

وقد تشوَّف الإنسان ، بدافع من رغبة التدبُّن ، ونافى طبيعته من حب الاستطلاع ، إلى أن يقرأ أسرارَ الخلق مشورة في كتب الحق ، وذهب الناس في البحث إلى أبعد مما كانت تتطلبه حاجاتهم العملية التي لم تكن تستلزم إلا قديلاً من علم الحساب ، يستعملونه في تقسيم المرائض<sup>(٢)</sup> ، وفي شؤون التجارة ، إلى حاسب قليل من علم الفلك يصططون به مواقيت العادات ؛ وسارع الناسُ بمحمول الحكمة من كل صوب ؛ وتتحلَّى في هذا رغبة

١ (١) انظر تحقيق من ١٩ مما تقدم .

(٢) هي الأنسبة في الميراث .

عبر عنها السعوى أدقّ تصوير ، حيث قال : « الواجب ألا يوصَح إحسانُ مُحسن ، عدوًّا كان أو صديقاً ، وأن يُوَحَّد الفائدةُ من الرفع والوصح »<sup>(١)</sup> . بل يروى أن على ابن أبي طالب ( رضى الله عنه ) قال : « الحكمة صالة المؤمن ، فخذ صلاتك ، ولو من أهل الشرك »<sup>(٢)</sup> .

## ٢ - علوم الرياضيات :

وفينا عورس هو أستاذ العرب في الرياضيات . سم ، قد اختلطت بالماصر اليونانية عاصرٌ عديدة ؛ ولكن الإسلاميين في معالجتهم لمسائل البحث تأثروا بركة المذهب الفيثاغورى الحديد . وكل يُقال إن الإنسان لا يكون فيلسوفاً ، ولا طبيباً صادقاً إلا بدراسة فروع الرياضيات<sup>(٣)</sup> ، كالحساب والمهندسة والفلك والموسيقى . وكأولاً يهتمون الحساب في مرتبه أعلى من المهندسة ، لأن الحساب أعمل تصقُّ بالحس ، وأحرى أن يبدؤوا بالفضل من حوهر الأشياء ، حتى كال تفصيلهم له مما يستر الخيال التلاعب الغريب بالأعداد . ويذهبون أن يكون الله عديم هو الواحد لأنهم الذي عنه يتحدَّر كل شيء ؛ وهو ليس عدداً ، بل هو حائق القدير<sup>(٤)</sup> ؛ على أنه كان للأربعة ، وهو المدد الدال على الماصر وغيرها ، مكان حاصٌّ عند الفلاسفة الطبيعيين ، وسرعان ما صاروا لا ينكحون عن شيء في العلويات أو السليات ، أو يكتفون به إلا بكلام دى أربع حل ، أو مسائل ذات أربعة أقسام . وكل الانتقال من الرياضيات إلى الملك والتنجيم سريعاً هيئاً ، وقد أصلح محمود بن أمية ما انتهى إليهم من طرق التنجيم الشرقية القديمة ، ثم صارت أكثر إنقائاً على أيدي ممخضى العباسيين .

وأدى التنجيم إلى آراء تعارض العقيدة الدينية ، فربَّما تأييد حجة الدين ؛ ذلك أنه لم يكن عند المؤمنين من أنواع التقابل إلا ما يكون بين : الله والعالم ، أو بين هذه الحياة

(١) انظر مروج الذهب ج ٧ ص ١٦٤ طبعة باريس

(٢) انظر مصدره . (٣) انظر الكندي قسم ٣

(٤) راجع لسرور الكتاب الكندي في الفلسفة الأولى ، حسن رسائله المدونة . وفي هذا الكتاب يقف الكندي ، بعد كلام طويل ، أن الله هو الواحد الحق ، مُبتدع كل شيء ؛ ويذكر صفاته .

والحياة الآخرة ؛ أما عند النجس فهناك عائل : عالم علوي ، وعالم مسمي ؛ أما الله وأما الحياة الآخرة فكانا يحددان عن ميدان بحثه .

وكان اختلاف النظر إلى علاقة الأحرام السماوية مما نحت ذلك القمر من موحودات مؤثريا إنما إلى ظهور علم تلك قريب إلى فهم العقل ، أو إلى علم تنجيم ، مددته الأوهام ولم تنجس من أوهام المسحدين السعة إلا قليلون ؛ لأنه طالما كان مذهب بطليموس مسيطراً على العلم في ذلك العهد كان أهل على الرجل الذي لم يتنقل أقل نصيب من الثقافة أن يتنحصر بما في أحكام النجوم من مذهب مما كان ذلك على الباحث المتقنه ؛ فقد كان يشق على المتقنه أن يذهب على ذلك ؛ [ لأنه كان يعرف مذهب بطليموس الذي كان أساس علم أحكام النجوم ] ، فكان يرى أن الأرض تدور من أحياء يتبعه لعل القوى السحرية ، وورث مسمت من النور المعوي ، وحسبى للاسحرام الأتلي بين الأكلات ؛ أما الذين كانوا يعتقدون أن لقول الكواكب والأفلاك تحريكاً وبراكة ، فقد اعتبروها مؤثرة بالعبادة الإلهية ، ونسبوا الحميم والشر إلى ريفه ، وحاولوا التفسير عوارث المستقبل من مواقع أسرارها التي وُثِرَ فيها على وجه الأرض طينة لوماميس شنة .

ولا ريب أن البعض كانوا يربطون في هذه الصاية الذنوبية لمؤكل بها للكواكب ؛ وهم في هذا يشقيدون إلى أدلة مرجحة ، التحريك الحسية والاعتق ، أو إلى مذهب أرسطو في أن الكائنات السماوية السعدة عفون مفكرة بمزدة مفرمة عن التحليل والإرادة ، وهي مفرمة عن كل منطقت الحس الخاصة ، بحيث يكون تأثير عبادتها منسجماً إلى حيز المجموع لا إلى غير الجزئيات .

### ٣ - العلوم الطبيعية :

جمع علماء المسلمين كثيراً من اعادة في ميدان العلم الطبيعي ، ولكنهم لم يتوصلوا إلى تاذن ما حموه تدركاً عما صحيح بلاي امار ، وحرروا في فروع العلم الطبيعي على الأساليب الموروثة .

وفهم لا نستطيع في هذا اللتام أن نتبع نشوء هذه الفروع وعموم بنائها .

وقد أرادوا أن يتقنوا في فهم حكمة الخلق وأصل الطبيعة ، التي كانت تُعتبر عندهم

قوة أو قيماً من النفس السكّنية للعالم؛ فشرع علماء الكيمياء في إحراء تحارهم، وامتحن السحرة ما لطايتهم السحرية من خصائص، وبحث السحّون في تأثير الموسيقى في نفس الإنسان والحيوان، ونظروا في ملامح الإنسان الطاهرة التي تمّثل على حالته النفسية، بل حاولوا سليل محائب حياء النوم والأحلام ومحائب العرافة والسّوءة وغير ذلك.

وكل محور البحث بالطبع هو الإنسان، وهو العالم الأصغر الذي اعتبروا أنه تنطوي فيه قوى العالم وعناصره كلّها؛ وقد اعتبروا أن حقيقة الإنسان وماهية هي النفس، وحملوا علاقتها بالنفس السكّنية للعالم وما يُحدثه لها المستقبل موضوعين للبحث، ونظروا كثيراً في قوى النفس أخصاً، وفي تبيين سراكرها في القلب أو الدماغ؛ فالنرم النفس مذهب جالينوس، وحواره آخرون، فقالوا بخمس حواس باطنة تقابل الحواس الظاهرة، وهي نظرية كانت تُردّد، مع ما شا كلّها من أسرار الطبيعة، إلى ملبس انطوائى (Apollonius von Tyane)

ولا حرم أسب يذهب السحّون عند ما درسوا الراسيات والطبيعات، إراء الدين، مداهمت متباينة كل الذين؛ ولم تكبد النعم الراسية. وهي المسماة علوم التمسد (العلوم التعليمية)، فتستل نفسها، حتى ترايد سطرها على الدين؛ إذ سهل أن نضم إلى علم الملك نظريته قِدة العالم وما تنصل بذلك من القول بوجود مادة قديمة متحرّكة ضد الأرض؛ وإذا كانت حركة الأملاك قديمة، فالغيرات التي تحدث على الأرض قديمة أيضاً، ولما قال النعمس إن جميع علوم الطبيعة قديمة، فقد ذهب النعمس إلى أن النوع الإلهي قديم، وهو يجري في دائرة خاصة به. وإذا فلا حديد في العلم، وآراء الناس وأفكارهم لا تفتأ تُردّد، شأنها شأن كل ما في الوجود؛ وكل ما قد يعمل الناس أو يقولوه أو يعرفونه، فقد كان من قبل، وسيكون من بعد.

وقيل في ذلك أحسن ما يقال من الكلام وصروب المشكّي من دوران الأشياء والزمان، من غير أن يكون ذلك سبباً في تقدم العلم.

#### ٤ — علم الطب :

ونظروا أن علم الطب أكبر شأناً؛ وقد عُني به الأطباء لأسباب غيئة عن البيان. وكانت

عناية الملوك بالطب لقذاته من أكبر الأسباب التي جعلتهم يجهدون إلى كثير من الترجيح  
 بنقل كتب اليونان إلى اللسان العربي<sup>(١)</sup>. فلا عجب بعد هذا أن يظهر في الطب تأثير  
 النظريات الرياضية والطبيعية والمنطقية أيضاً؛ فبينما كان الطبُّ إلى ذلك المهد بكنفي عما  
 انتهى إليه من التموييد السحرية ومن وسائل أخرى تحثُّها التحاربُ، إذا بالملتصع الجديد  
 الذي نشأ في القرن التاسع (الثالث الهجري) يوجب على الطبيب معرفة الفلسفة؛ فصار  
 يجب عليه الإلمام بعلوم الطبائع والأدوية وأسرحة الجسم؛ وكان يعلمه، فوق  
 هذا، أن يُبَيِّنَ فِعْلَ السِّكْوَاك في كل ما يَخْرِضُ له من حالات. وكان الطبيب أحاً  
 للصِّجْم؛ وكان علم الصِّجْم يزعمه على الاحترام له، لأن موضوع الصِّجْم أشرف من موضوع  
 الصناعة الطِّبِّيَّة؛ وكان على الطبيب أن يشترج على أيدي علماء الكيمياء، وأن يدرس  
 منه طبقاً لمذهب رياضية مطابقة

ولم يكن أصدر الثقافة في القرن التاسع (الثالث الهجري) يسمون بأن يسير الإنسان  
 في لغته وعقيدته وأفعاله طبقاً للقياس الذي على المنطق الصحيح، بل كان يجب عليه أيضاً،  
 في رأيهم، أن يتداوى بمقتضى القياس.

وكانت أصول الطب تُبَحِّثُ في مجلس العلم فخر الوائلي (٢٢٧ - ٢٣٣ هـ =  
 ٨٤٢ - ٨٤٧ م) إلى حاش مسائل الكلام والفقه وقام بحث، بمناسبة كذب طاليوس،  
 عما إذا كان الطب يستند إلى الشبهة مأخوذة عن القدماء، أو إلى التجربة؛ أو هو يُدْرِكُ  
 بأثر العقل، أو هو يُؤخَذُ من قضايا الرياضية والمم الطبيعي بطريق القياس المنطقي<sup>(٢)</sup>

## ٥ - الرازي :

وكانت هذه العلوم الطبيعية التي أوحزها الكلام فيها، هي المفهوم عند علماء القرن  
 التاسع (الثالث الهجري) من إطلاق لفظ الفلسفة، وذلك في مقابل علم الكلام؛ وكانت  
 هذه الفلسفة تُنسَبُ إلى فيثاغورس، وَبَيَّنتُ إلى القرن العاشر

(١) انظر ما تقدم في حاشي من ٢٤.

(٢) يجد الرازي هذه المأخوذة مبسطة في كتاب صروح الذهب للمسعودي ج ٨ ص ١٧٢

طبعة باريس.

وكان أكبر عملها الرازي الطب المشهور (النفوس عام ٩٢٣ أو ٩٣٢ م) <sup>(١)</sup> . وقد  
الرازي الرازي ، وقد تنقذ ثلاثة راحة ، ثم أقبل على تأليف الطب والفلسفة الطبيعية بنصف  
لحظهم . ولكنه كان شغور من علم الكلام <sup>(٢)</sup> . ودرس المطق ، حتى انتهى إلى معرفة أشكال  
القياس الخفية ، في كتاب القياس . وبعد أن تولى تدبير بيروستان الرازي وشد شرع في  
الأسفار ، وركب في قصور ملوك كثيرين ، منهم منصور بن إسحاق الباسي <sup>(٣)</sup> ، وقد وضع  
باسمها كتاباً في الطب .

كان الرازي يُعظم صناعة الطب وما تتطلبه من دراسات ، وهو يؤثر الحكمة التي

(١) هو أبو بكر محمد بن كزلباشي ، طبيب لمع غير مدع ، كما يقول صاعد في كتابه  
«طبقات الأمم» ، وكتب كتابه الطاهر أكر كتب تصال الصور المظلمة ، ودرست في الألبسة ، وظل  
الرازي في أوروبا حتى لعب لاساغ حتى برز اسمه عشر وثلاثين سنة بعد وفاته عام ٥٣٢  
على أن في تاريخ وفاة خلافاً ، يقول البيروني مثلاً في رسالة في قهر من كتب الرازي أنه ولد بالري لفرقة  
ثمان عام ٢٥١ هـ وبقي ما نحس من ثمان ٣١٢ هـ . وذهب الصدي في كتابه «سكنة أصفهان» في  
سكنة ثمان هـ ، بل أنه بقي عام ٣١١ هـ . أما في «تاريخ الطب» في كتابه «سكنة أصفهان» في  
الرازي ، أن آخر ما ظهر عنه ، وهو وفاة عنه في د . «تاريخ الإسلام» يقول على كتابه ب . كراوس  
P Kraus و . «تاريخ الطب» في كتابه «تاريخ الطب» في كتابه «تاريخ الطب» في كتابه «تاريخ الطب»  
ويسمى «Beitrage zur islamischen Atomenehre Heft 1, 93b, 5, 4» . وبعد نشرها  
هذا الكتاب الأخير بالبريد على أن ب . كراوس قد نشر عنه «تاريخ الطب» في كتابه «تاريخ الطب»  
الثقة ، وهو المؤلف اسمي أبا حامد . في «تاريخ الطب» في كتابه «تاريخ الطب» في كتابه «تاريخ الطب»  
ص ٢٦ - ٥٦ ، ٣٥٨ - ٣٧٨ ، كما أنه رسالة في «تاريخ الطب» في كتابه «تاريخ الطب»  
(١٩٣٦) ، وفي هذه الرسالة ، إلى جانب إحصاء كتب الرازي ، هي من أحلاقه وحاله وأبيه وتاريخ  
حياته ومن أحسن ما نشر ، من ترجمته كبر من ترجمة الجزء كبر من كتاب راد بن نوري لناصر  
حمير (طبعة باريس ١٩٢١ هـ) ، ورسائل الرازي عنده في ترجمتها كبر من كتاب راد بن نوري لناصر  
هذه الرسالة من كبر من ترجمتها كبر من كتاب راد بن نوري لناصر هذه الرسالة من كبر من  
تتبعاً عما كتبه عنه ناصر حمير .

(٢) يقول صاعد في «تاريخ الطب» في كتابه «تاريخ الطب» في كتابه «تاريخ الطب»  
فاضطرب لذلك رآه ، وحصل آراء سديدة ، ودم أنوار لم يعمهم ولا عدى بينهم ؛ وهو إلى  
جانب من غيره في الذين كان يكد عليهم حملاً ، وكان ضمن في دواء ؛ وقد رد أبو حامد الرازي في  
كتابه «أعلام النبوة» على ما ترجمه الرازي الصدي من أن دواء لا تنقذ ، ولكنه وأنها ليست في مداواة  
والأفلاك للنفس ، فيرجع الفأري في ذلك سكتة ، وإلا لم يكن في الدواين دواء يمدد - صفلاً  
لدهمه في حدود العلم ومكانه - أن ينظر في عقله هو سدى إلى اختلاف من كدور من السادة ومن  
آلام هذا العالم .

(٣) هو أبو صالح منصور بن روح بن حمير بن إسماعيل بن أحمد بن أسد بن سلمان صاحب خراسان  
وبأوراد النهر وتوفي عام ٤٦٥ هـ

نصافرت على تكويها القرون وَوَعْنَهُ طَوْنُ الكُتُبِ ، وبسببها حيراً من التحارب التي  
يكنها شخص واحد في حياته القصيرة ، وهو يفصل هذه التحارب على تنوع الاستدلالات  
اللفظية التي لم تَحْصُهَا التجربة (١)

يذهب الرأى إلى أن النفس هي التي لها الشئ الأول فيما بينها وبين البدن من  
حالة (٢) ؛ وإن ما يجري في نفس الإنسان من خواطر وما يحاييه من آلام يمكن عند الرأى  
أن يُنسَفَ من حلال للملاح الطاهرة ، ولذلك فقد أوجب الرأى على طلبة العلم أن  
يكون طبيباً للروح أيضاً ، وليسك وصم قواعد للطب الروحاني ، هي ضرب من التدبير  
لنفس (٣) . ولم يكن الرأى يحتج على زواجر الشريعة كتحریم الخمر وما إليه . ويظهر أن  
زعته الإباحية (٤) هي التي أدت به إلى التثاؤم . وقد وجد الرأى أن الشر في الوجود أكثر  
من الخير (٥) ، وهو يعترف اللذة بأنفسه ليست سوى الراحة من الآلام (٦)

ومع أن الرأى كان يُعْطِمْ شأن أرسطو وحاليوس ، فإنه لم يُكفَّ عنه مثقفة خاصة  
تتمنى في فهم مؤلفاتهما . وقد اجتهد في دراسة السكبية ، وكان من أهم صعدة صحبته  
فقد بدى وجود مادة أوثية ، وأنها صعدة لا معنى للمفسوف عنها (٧) ، بل كان يعتقد أن  
فيثاغورس وديمتريط وأفلاطون وأرسطو وحاليوس كانوا من المشتمين بالسكبية

(١) أوجه إلى طلائع الألف . - ١ من ٣١١ - ٣١٥

(٢) قال الرأى : على الطالب أن يدرس من هذه الصعدة ويرجيها ، وإن لم يبق يدرك . فراج  
الجسم تابع لأخلاق النفس .

(٣) قرأى كتابه في الطب الروحاني قام طهره به . كروس P. Kreis في الجامعة المصرية  
(٤) وقد طبع النص في الرأى و... ، ونهوه بأنه صادر عن صفة غلامه ، وألف في الدفاع  
من هذه كتاب البيرة لفضله ( نشره كروس في سنة ١٩٢٥ Orientalis من ٢ - ٢٢١ ثم  
من رسائل الرأى ) ، وقد بين فيه مقبلة في الأخلاق .

(٥) يقول ابن مبيون في كتابه : دلالة الحائرين : ( ج ٣ فصل ١٢ من ٨٦ ) : قرأى كتاب  
مفسور وس... ، إفتيات ، صفة من عذبه وحباله عظامه ، ومن جهة غرض الوثنية ، وهو أن القبر  
في الوجود أكثر من الخير ، وأنت قد كنت بين . أمة الإنسان وقلة في مدة راحته مع ما يحاييه من  
الآلام والأوجاع لصمة و... ، وترسات ولاسكاد و... ، وسكت وجد أن وجوده ، بين  
الإسار ، عتبة وشعر عظم .

(٦) انظر كتاب زاد المسافر لنصر بنسرو من ٢٣٩ - ٢٤٥ : دلالة . كما نكس مرفوعها من  
هذا المصدر ، هي مدحة رجوع به حالة طلبة إلى كان صبره سباق في م .

(٧) يقول الرأى : لا لأنفسه حدود . لا من كان قد علم صفة سكبية ، لأنه قد استغنى  
عن السكس من أوساخ نفس ، ومنه نكس في أنفسهم . وله كتب في الصعدة ودفع عنها . ولكن =

وقد حالف الزاوي أصحاب أرسطو بقوله إن الجسم يهوى في ذاته مبدأ الحركة<sup>(١)</sup>؛ ولو  
أن رأى الزاوي هذا وجد من يؤمن به ويثبت شأه؛ لكان نظرية متيرة في العلم الطبيعي.  
ومذهب الزاوي فيما بعد الطبيعة يقوم على النظريات القديمة التي كانت معاصره  
يسبونها إلى أمكسائوراس وأسادوقليس وسلي وغيرهم ورأس مذهبهم خمس مبادئ قديمة  
هي: الزاوي تعالى، والفس الكونية، والهيولى الأدنى، والمكان المطلق، والزمان المطلق؛  
وهي المبادئ التي لا يدمها لوجود هذا العالم. ولإحساسات الحرية تدل على الهيولى باللهي  
المطلق؛ والجمع بين محسوسات محسوسة بنظم المكان؛ ويدرك ما يختلف على المادة من  
أحوال وتغير يستلزم القول بالزمان؛ ووجود لأجسام تدل على وجود الفس؛ ووجود  
الثقل في بعض الكائنات الحية وقدرتها على أن تنشط يدل على وجود حلق أحسن  
كل شيء خلقه<sup>(٢)</sup>.

ومع أن الزاوي كان يقول تقدم المادى<sup>(٣)</sup> ثلثة، فهو يقول بوجود حلق، بل هو يقص  
عبارة مكانه الحلق؛ وأزل المحسوسات وزر روحاني حاس بسيط، وهو الهيولى أو الأصل  
الذى تنمو منه الفوس؛ وهي جواهر روحانية ورية بسيطة؛ ويستقى هذا الأصل

تدوينه من كتاب تاريخ الحكماء لإسلام لصغير الدين جرجي (مخطوط مدراسك المصرية رقم ٣٦٦٦  
من ٦٧٠٠) وهو منه صواب لمكة الذي يصرى (أهور) ١٣٤١ هـ أنه ترك سكبج، وحرف  
قلب فأنه.

(١) ذكر أن أصله كتاباً للزاوي في هذا المسمى ومفكرة الزاوي هذه مفكرة جديدة تناقض  
القبلة القديمة الموروثة، وهي شبه ما ذهب إليه بستر في القرن السابع عشر.

(٢) انظر الجوزي: محقق ما فهمت من أقواله، طبعه: حرج، ١٩٢٥ ص ١٦٦. وقد صادفت  
المصدر في مكتب حديثاً، وفي أثرنا أنها على من جعل يدع الزاوي في هذه الأسماء الطرية؛  
فله رأى حاس في الهيولى، وهي عند مدحه، وكانت موجودة بالفعل قبل أن تنصور بصورة الأجسام،  
وهو يسمى الهيولى المطلقة، وله رامين على قدمها. وهذه أن الأجسام تنلف من أحوال من الهيولى  
لا تخرج، وما صدح، ومن أحوال من الخلائق منها؛ ولخلا هذه جواهر موجودة بالفعل؛ وسئل  
الزاوي إحداث كليات الأشياء وحركتها على أساس رأيه في تأليف الأجسام. والزاوي أيضاً مدحه في  
المكان؛ فهو عند قدم، وهو مكان مطلق أو كلى، هو تدب وعاء محوى أجساماً، ولا يرجع ولا يرفع  
ما فيه، ومكان مضاف أو حركي، ينطق بالشك في وجوده لم يكن للشك لم يكن مكاناً. وكذلك الزاوي،  
هو زمان مطلق، هو اللذة والمحر، وهو ذم وحرك غير لاث؛ وزمان محسوس، هو الذي يمرض من  
توهم حركات الأنيلاك ويحد قدره؛ تدل هذا كله وتصلل حدوث العالم ومقاربة آراء الزاوي سيرها  
في كتاب الدكتور بيبس الذي طبع الإشارة إليه.



النوراني أو الميولي النورانية ، أو العالم العلوي الذي نشأت منه النفوس ، بالفعل أو النور  
القائص من زرقته . وَيَتَّبِعُ النُّورَ حَتَّى حَقِيقَتِهِ مِنَ النُّفُوسِ الْحَيَوَانِيَّةِ حَادِمَةً لِلْعَيْنِ النَّاظِقَةِ .

على أنه قد وُجِدَ مَدُّ وَحُودِ النُّورِ الرُّوحَانِيِّ السَّيِّطِ مَوْجُودٌ مُرَكَّبٌ ، هُوَ الْحَسْمُ ؛ وَمِنْ  
طَلْعِ تَكْوِينِ الطَّبَعِ الْأَرْبَعِ ، وَهِيَ : الْحَارُّ وَالْدَرْدُ وَالْيَاسُ وَالرُّطْبُ . وَالْأَجْسَامُ الْمَوْلِيَّةُ  
وَالْعَبِيدَةُ كُلُّهَا مُؤْتَفَقَةٌ مِنْ هَذِهِ الْمَصَامِرِ الْأَرْبَعَةِ . وَهَذَا كُلُّهُ مَوْجُودٌ مَدُّ الْأَزَلِّ ، لَمْ يَسْقُ  
رَمَانٌ ؛ لِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَزَلْ خَالِقًا (١)

وبدل كلام الرازي عنه دلالة بينة على أنه كان مُسَبَّحٌ ؛ وَبَعْدَهُ أَنَّ الْأَجْرَامَ السَّمَاوِيَّةَ  
مَكُونَةٌ مِنْ عَيْنِ الْمَصَامِرِ الَّتِي تَكُونُ مِنْ الْأَحْصَامِ الْأَرْضِيَّةِ ، وَأَنَّ هَذِهِ دَائِمًا عَرَضَةٌ  
تَتَأَيَّرُ بِهَا

## ٦ - دهرية

كَانَ الرَّازِيُّ بَيَّنَّا أَنَّ هَذِهِ مَقْدَامٌ مِنْ حَقَائِقِ مَحِيطَتَيْنِ : هُمُومِ حَقِيقَةِ بُيَاهِمِ التَّوْحِيدِ  
الْإِسْلَامِيِّ لَدَى بَيْكِرٍ أَوْ يَكُونُ إِلَى حَاسِبٍ قَدْ شَيْءٌ قَدِيمٌ كَأَمْسٍ أَوْ مُدَّةٍ الْأَوَّلَى أَوْ لِمَكَانٍ  
أَوْ الزَّمَانِ الَّتِي قَالَ يَقْدَحُ الرَّازِيُّ . وَكَانَ الرَّازِيُّ مِنْ جِهَةِ أُخْرَى بُيَاهِمِ مَذْهَبِ لَدَهْرِيِّينَ  
الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِخَالِقٍ لِلْكُونِ

وَكَثِيرًا مَا يَدَّكِرُ الْوُفُوهُ الْمُسَلِّمُونَ مَذْهَبَ لَدَهْرِيَّةٍ ، مُسَكِّرِينَ لَهُ بِالْعُلَمَاءِ الْإِسْكَازِ

(١) وَفِي كِتَابِ أَعْلَامِ النُّفُوسِ ( ص ٥٩ وَمَا مَعَهَا ) وَرَادُّ الْمَادِّ ( ص ١١٥ ) أَنَّ أَعْلَامَ حَدُوثِ  
الْعَالَمِ عِنْدَ الرَّازِيِّ ، وَهُوَ يَخْتَلِفُ عَنْ هَذَا لِسَبَابَةِ دِي . حُجَّةٌ قَدِيمَةٌ ؛ وَلَكِنْ لَيْسَ حَرَكَةُ شَيْءٍ إِلَى  
النَّهْلِ فِي هَذَا الْعَالَمِ ، وَمِنْ عِلْمٍ - جِهَتُهَا - مَا سَلَطَهَا فِي الْبَالِ إِذَا هِيَ مَحَلَّتٌ ، ثُمَّ إِنَّمَا عَرَفَتْ عَمَّا  
أَرَادَتْ ، فَأَعْلَامُهَا الَّتِي عَلَى أَحْدَاثِ هَذَا الْعَالَمِ ، رَحْمَةً مِنْهُ وَعَقْدًا مِنْهُ أَنَّهَا رَدَّ دَبَّ وَبَالٍ مَا اكْتَسَبَتْ طَابَتْ  
لِلْغَايَةِ وَكُنَّ أَصْبَحَتْهَا . وَجَدَ صَاحِبُ الْعَيْنِ الْمُهَذَّبِ أَوَّلَ قَدِّ عِلْمٍ ، لِوُجُودِ الْعَيْنِ مِنْ بَيْنِهَا فِي هَذَا  
الْمَحَلِّ الْإِنْسَانِي . وَلَدَفَّ عَلَى سَبِيلِ بَلِّ عَالَمِهَا إِحْدَى . وَلَوْ سَلَّتْ إِلَى حِلَاسِ الْعَيْنِ مِنْ كِدْوَرَاتِ الْمَادَّةِ  
عَنِ الْمَاطَرِ فِي الْقَلْبِ ؛ وَخَرَسَ دَبُّ فِي هَذَا - عَمَّ الْعَيْنِ - عَيْنٌ مِنْ كَاهِلِهَا بِالصَّبْرِ وَضُودَ إِلَى عَالَمِهَا .  
عِنْدَ ذَلِكَ يَرُودُ هَذَا أَمَامَ ، وَجُودِ الْعَيْنِ وَالدَّوْلَى فِي الْعَالَمِ الْأَوَّلَى كِتَابَ عَلَيْهَا مَدُّ الْأَزَلِّ . وَابْتِجَاعُ  
الْقَارِي . لَكِنْ فَصَّلَ هَذَا نَرَأَى وَالْعَيْنُ أَصَابَتْهُ نَتْنِ وَجْهَتْ لَهَا فِي كِتَابِ أَعْلَامِ النُّفُوسِ وَبِالْإِصْدَارِ الَّتِي أُسْرَفَ  
إِلَيْهَا . وَبَيْنَ نَاصِرِ حَسْرَةٍ ( رَادُّ الْمَادِّ ص ١١٤ - ١١٥ ) سَلَّتْ فِي إِحْسَارِ الرَّازِيِّ لِهَذِهِ الرَّأْيِ  
فِي الْخَلْقِ ، رَحْمَةً مِنْهُ فِي تَحْتِ مَا شَأْنُ عَيْنِ الْغُيُوبِ بِالْخَلْقِ بِالْعَيْنِ أَوْ بِالْإِرَادَةِ ، مِنْ صُورَاتِ .

الذى يليق بهم كموحدين : وهو ، وإن كان يظهر أنه صادف قولاً عند الكثيرين ، فإنه لم يتسنّ بصيراً إذا شأن

وَيُسَمَّى أَسْحَابُ الدَّهْرِ ( ب ١ ف ٢ ق ٢ ) بالمُؤَدِّين أو الحُجَّين أو مُتَكَرِّى الخَالِقِ أو أهل التَّسْوِيع أو نحو ذلك من الأسماء : ولكن لا يعرف عن آرائهم شيئاً أدق من هذا ، ومهما يكن من الأمر فإن الدهريين لم يشعروا بحاجة إلى ردِّ كل ما في الوجود إلى مبدأ واحد خالق مُرَبُّه عن المسادة : أما الذين شعروا بهذا فهم فلاسفة الإسلام الذين ، يكنى لهم مَحْيِص عن هذا المبدأ ، لكنى تنقَّضتْهم بعض الأماق مع شذوذه الإسلام . ولا يمكن القسمة الطبيعية لتصايح لهذا الغرض ، لأنها كانت تنقَّضتْ في الطبيعة من حوادث مشوعة أو متصادة في العلم أكثر مما كانت تنقَّضتْ في مباحث عن غلة أولى واحدة لهذا العالم في حقيقته . والذي أدرك هذا الغرض أحسن ما أدركه غيره هو مذهب أرسطو في الثوب الأتلاطوى الجديد ، لأن هذا المذهب كان صحيحه ، في نظرياته الإلهية المشرقة بروح الطريقة الطبيعية ، إلى أن يردَّ كل موجود إلى الموجود الأعلى ، أو أن يترك لأشياء كلها من مبدأ فعالٍ انتهى منها جميعاً

ولكن قيل أن سبيل إلى الكلام عن هذا المذهب المتكبرى الذى بدأ في القصور منذ القرن التاسع ( اثبات من الحجة ) لا يدلُّ على أن شكك عن محوله مذهب الفلاسفة الطبيعية بتأليف الذين على نحو حمل من ذلك ما نُقِطه بسفه للذين . [ تلك هي محوله إخوان الصفا ]

٢ إخوان الصفاء بالصرة<sup>(١)</sup>

١ الفرامنة

في بلاد الشرق ، حيث كل دين يكون ما يشه دولة في داخل الدولة ، كانت  
الأحرار السياسة تظهر دائماً في صورة برق دينية ، إن كانت تريد أن يكون لها أبعاداً مطلقاً .  
ومن أصول الدين الإسلامي أنه لا يُبَيَّرُ إنساناً على آخر ، ولا يُزَيَّرُ نظم الطوائف  
أو الطبقات الاجتماعية ؛ ولكن لعدم دائماً ما للثورة من أثر ، فشا عن ذلك أنه بدأت  
توضع مراتب في التقوى ودرجات في المعرفة ، فذكر ما كانت تسمح بذلك الجماعة أو الحرب ؛  
حكومت حركات سرية تناف من طبقات متدنية ، وانبعاث من هذه الطبقات أو ما دوسها  
عقيدة سرية ، كثير منها مُقتبس من الفلسفة الطبيعية عند أئمة مذهب الميثاء وري الحفيد  
وكانت هذه الجماعات ترمي إلى السلب والوصول إلى السلطة السياسية ، وفي سبيل  
هذه الغاية لم تعد حرجاً من التدرج بجميع الوسائل . وصار أعصاؤها يُؤَدُّونَ أقرآن لحمايتهم  
تأويلاً مجازياً . ثم ، لقد كانوا يردون هذه الحكمة السرية إلى أسباطهم ووردت أسطورة في  
التوراة أو في القرآن ؛ ولكن وراءها في الحقيقة أشخاص الفلاسفة الوثنيين  
وقد انقلبت الفلسفة على أيدي هؤلاء المؤسسين للحججيات السرية إلى أحلام سياسية ،

(١) يسون أعظم إخوان الصفاء وحلّال الوقت ، وأهل العدل وأبناء العدل وهم ، كما مولود ،  
عصاة تأخذ بالهجرة والمدنية ، واجتمع على القدس وعهدة والصيد ، وذلك بالصرة في القرن  
الراعي الهجري ؛ وقد وصوا لأنفسهم مذهباً ، ورموا أن شريعة دساحلهم ، واحتلت بالذلات ،  
فأرادوا شهادتها باسمه ؛ يعتقد أنه من نصيب الفلسفة اليونانية والفريضة العربية ، وقد حصل كمال ؛  
لذلك أقوا وصايتهم التي سبأ وسما ، وكما أجادهم ، وشوا من كل من « بلا إشباع ولا كفاء ،  
ودها حرّات وكذبات ودهانات وسرقات » وفارثها بحسبها ، وعبد أنها تقش من كل مذهب ،  
وتخرج الدين بالهجرة سرّاً غير سائح ، والآلات والأساليب تحمي بين الممارات المتسعة حشوا ، ويستشهد  
بها في غير موضعها ؛ غير أن لهذه الرسائل : أنها المنسوبة من حيث تحريرها عن مصر الذي كتبت به  
وأنها لسان الله ، ولها أساطير سريعة والآلات . ارجع إلى ما كتبه عن إخوان الصفاء في دائرة المعارف  
الإسلامية ، وكذلك فقد « تكبره من حيث ذلك » ونسجهم أحد ركني أساطير إخوان الصفاء طبعه  
مصر ١٣٢٧ هـ - ١٩٢٨ م . وقد ظهر أحياناً كتاب جيد عن إخوان الصفاء للاستاذ عمر الحموق ،  
طبعه عليه نقاري .

وكان بعض المفكرين المظريين يرون أن النجوم والكواكب ذات هوس وعقول عليها ، وأن هذه تتحد في آدميين لتدير السياسة العملية الدنيوية ؛ فكذلك يادرون بأن مساعدة هذه العقول على إقامة دولة العدل على هذه الأرض من الواجبات الدينية . وأحسن ما استطاع أن يفكره في وصف هذه الجماعات التي كانت تشتمل بذلك هو أنها تشبه الجماعات التي كانت حتى عهد مبادئ سفت ميمون<sup>(١)</sup> وما يليها من ظواهر القرن التاسع عشر ، تتألف عادة في البلاد التي يُعَيَّن فيها على حرية الفكر .

كان عبد الله بن ميمون ، رئيسُ فرقة القرامطة<sup>(٢)</sup> ، مؤسساً لحركة من هذا الطراز في النصف الثاني من القرن التاسع ( الثالث الهجري ) . كان فارسي الأصل ، وكان يشتمل على معالجة الدون ، وتلوث على مذهب التمسك بالطبعين ، واستطاع أن يُؤَثِّر بين أهل الإبلان وبين الزنادقة ، وأن يحمل معهم حراً يعمل على إسقاط للدولة العباسية ، وكان يحتل

(١) سفت ميمون Saint Simon ، الذي كان يسمى ، ولد باريس عام ١٧٦٠ م ، ووفى بها عام ١٨٢٥ ، وهو مؤسس الاشتراكية الفرنسية ؛ وقد وضع الأسس في عامه من معارضة الثورة الفرنسية وقرعه ميمون لما كان سفت ميمون يريد أن يكون رؤساء الصناعات المظريين على المجتمع ، وأن يخرج التوجيه الروحي القوي من يد الكنيسة . في هذا حال يروى أن ميمون قد أتى إلى باريس وعلى النعم لم يعمل المسيح على أي شيء أكمل الرجال ؛ وقد بحث ميمون القرامدة ، وعنده أن الجماعة يجب أن تكون كلها من محبي حال الصفة الفيرة من الوجهين الخلقية والطبيعية ، وأن تنظم نفسها على الطريقة التي لديها هذه الصفة

وكان بعد سفت ميمون أسامه ، ودفنوا مبادئه ، وصار لهم أعمار ؛ فأدوا جماعة ذات صفات ثلاث ، وهي أنه بأسره واحد يشتمل من مصدر واحد . وكان هذا سارة صامه . دعت هذه الجماعة إلى إلغاء قانون الوراثة ، وإلى ضم كل أدوار الصناعات والمساكنات إليها ؛ بحث صامه صامه هي للسلطة ، وتهدد لطوائف وموظفين بإدارة ألاكها . وهم يصرون على حقوق الإدارة والاستبداد ، فمردون مثلاً أن يسد لكل فرد من الناس ما يملك كرامته ، وأن يكافأ بمقدار عمله ، وحريتهم في المذكرة هي أن تكون صراماً من الأستقراطية الروحية أو العلية . وقد نادوا بتحرير المرأة وسماوتها بالرجل مساواة مطعة ؛ والرجال والمر ٣٥ من الأشخاص ، وترجموا ٣٥ سنة لقيام به حلالين والدولة والامرة . وهم ينفردون بكون الروح المعنى ، وقد صمى على حركتهم حوالي عام ١٨٣٢

(٢) هو عبد الله بن ميمون اندراج ( المتوفى حوالي عام ٢٦١ هـ ) وأمه يسمى أمات كز ميمون بن ديسان ، صاحب كتاب البيان في صيرة البرية ؛ وأصله من بلدة قرب الأندلس ؛ وسمى عبد الله بالندراج ، لأنه كان يبيع الدون ولقد صامه ، ومن أسامه صامه فرمط ومحمد بن ميمون . وقد أودت الفرصه قلائق وصاروا جامع صامه . جامع ما كتب عن عبد الله بن ميمون في دائرة المعارف الإسلامية ؛ وكذلك ما كتبت عن القرامطة لتري نتائجهم واختلافهم وآراءهم . انظر ميمون ابن التميمي ص ١٨٦ — ١٨٨ ، والكامل لابن الأثير ج ٨ ص ٢١ — ٢٣ ، طبعة تونزبرج ليف ١٨٦٦ .

في اجتذاب العصى بإظهار الشبهة والسحر والتخريف<sup>(١)</sup>، وفي احتداد العصى الآخر بإظهار  
الزهد والعبادة ومعرفة الفلسفة؛ وكان عدله أبيض اللون، لأنه كان يرغم أن دينه دين الدور  
الحال الذي ستخرج العوس إليه بعد مطاها على هذه الأرض. وكان يدعو إلى احتقار  
الجسد والاستهانة بالماديات وإلى اشتراك جميع أعضاء الجمعية لمتأخين، في الحيزات، وإلى  
نضحية النفس في سبيل الجماعة، وإلى أن يكون الإنسان مالياً رتبته مطيحاً له حتى الموت،  
لأن الجماعة التي ألقاها كانت طبقت مصها فوق بعض، مما يفرض الطاعة والنضحية. **الم**  
وسرانبُ الوحود عند هذه الجماعة هي: الله لا ينقل بالنفس إلى مكان فالزمان؛ وطناً  
هذه المراتب كانوا يتحيزون أن الظاهر الإلهي لا يتجلى في الكون فقط، بل يتجلى أيضاً في  
نظام جماعتهم المتفاوتة للمراتب.

## ٢ - أموانه الصفاء ودائرة معارفهم العلمية (رسائلهم).

وكانت لهم كركر الكعري لشط القرمطة في الصرة الكعرة؛ وعدى الصرة في  
الصف الثاني من القرن العاشر الميلادي (راجع من المحررة)، خمسة صيرة من الرجال،  
تتكون من أربع طبقات؛ على أنه لا يعرف على وجه اليقين مبلغ نجاح هؤلاء الإخوان في  
تحقيق مثل الأعلى الذي كانوا يرمون إليه من تقسيم جهنمهم. والطفة لأولى منهم شبان  
يتراوح عمرهم بين خمسة عشر وثلاثين، مشاء بهم على العطرة؛ وطراً لأنهم يلاميذ  
فوقحب عليهم أن يبقوا والأسندتهم أفياد، تماماً أما الطفة الثانية فرحاً بين اثلاثين  
والأربعين، منح لهم أبواب الحكمة الديوية، ويتفقون معرفة بالآشياء بطرق الرسر  
والطبعة الثالث أفراد سيم بين الأربعين والخمسين، وهم يعرفون الدوموس الإلهي معرفة كاملة  
مطابقه للرجنوم؛ وهذه هي طفة الأشياء. حتى إذا شرف الرجل على الخمسين ارتقى إلى  
الطفة العليا، وصار شهد حقائق الأشياء على ما هي عليه. كالثلاثة القريين، وفي هذا  
للقدم يكون فوق الطبعة والشريرة والدوموس<sup>(٢)</sup>.

(١) كان يمر بالأحداث السكانية في بلاد الشامه متسماً بطور يظن أنها أعوانه منها، فبخر من  
حصن، فبمؤنة. لك عليهم، إلى غير ذلك من أنواع السحر والسارعات.

(٢) الرسائل ج ١ ص ١١١ - ١٢ طبعه مصر ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ م.

وقد انتهى إليها عن هذه العصبية من الإحواص رسائل هي أشبه أن تكون دائرة معارف شاملة علوم ذلك العصر ، ومرتبعة بحسب طبقات الإحواص وتقدمهم في المعرفة . وهي تتألف من إحدى وخمسين رسالة ( ردي كانت في الأصل خمسين )<sup>(١)</sup> مختلفة في نوع وموضوعاتها ومصادرها ، بحيث أن الذين اشتروا كوا في تأليفها أو جمعها لم يسجدوا في إيرادها مسجعة انسجاماً تاماً . وبالإجمال في دائرة المعارف هاته عروضة مأخوذة من مختلف المذاهب ، وهي تقوم على دعائم مستمدة من العلم الطبيعي ، ولها من وراء هذا أعراض سياسية

وتبدأ إحواص الصفا ببيان فلسفتهم بالنظر في الرياضيات نظراً لميلهم إلى الاشتغال بالأعداد والحروف ؛ و بعد أن يفتقروا إلى اسطق والطب يأتون كل شيء إلى النفس وما لها من قوى ، يمحسون في فلسفتهم حتى ينتهوا أخيراً إلى الافتقار إلى معرفة الله على تنطع صوفي حتى يشرب روح شعرية . وحملوا القول في آرائهم أنها تدور مذهب جماعة مُتَطَهِّدَة ، تطال الرياح السياسية منه بين حين وآخر ، ويري من حاله بعض ما عايناه أصحاب هذه الرسائل من آلام ، وما قاموا به من كدح ، وما استنفدوا له من أسلحتهم من حور ، وتبين منه ما كل يحتاج في نفوسهم من أمل ، وما نادوا به من تسريح وصبر ، وهم يتشبهون في هذه الفلسفة الروحية سوى لغوسهم ، أو خلاصها وطيرها ؛ وهذه الفلسفة هي دينهم<sup>(٢)</sup>

١ وهم ينادون بأن يكون الواحد منهم مخلصاً حتى الموت ، إذ أن ملافة الموت في سبيل صلاح الإحواص هي عديم الجهاد الصحيح ؛ وكانوا يؤيدون الحجج إلى مكة بأنه مثل مصره الله لطوف الإنسان على هذه الأرض<sup>(٣)</sup> ، فأوحوا على الإنسان أن يساعد أخاه في هذه الحياة بكل ما تيسر له خُذْهُ ؛ فيحب على ذي اللز أن يجعل لغيره حظاً من ماله ، وعلى ذي العلم أن يُعَلِّمَ أخاه الجاهل ؛ غير أن العلم — كما رآه في رسائل الإحواص — حسن على خاصة المستبصرين من أفراد الطبقة العليا .

٢ ويظهر أن إحواص الصفا في البصرة ، وعرع جماعتهم في بغداد ، كانوا ينجيئون حياة

(١) جدول منها في حديق بوعلم من الحسكة ، والحادية والخمسون حاشية لأنواع الفلابل على طريق الاختصار والإيجاز .

(٢) رسائل ج ٢ ص ١١٩

هاتفه ورعا كاتب نسة إخوان الصفا إلى القرامطة شبيهة بنسة أصحاب التعميد الهادئين إلى تناسخ « ملك صهيون » الذين ناروا وأحدثوا حروبا ، ودعوا إلى إعادة التعميد<sup>(١١)</sup> وقد ذكر لنا متأخرون ثمة من إخوان الصفا الذين اشتركوا في تأليف دائرة معارفهم أنا صليبي محمد بن معشر النسقي المعروف بمقدمي ، وأنا الحسن علي بن هارون الرحمانى ، ومحمد بن أحمد الهرجورى ، والعموى ، وريد بن راعة<sup>(١٢)</sup> . وفي أيام ظهور هؤلاء الإخوان كانت الخلافة

(١) حرف عادة مسيحيين ، و اليهود من جهة ، على قصد من دخل في دينهم ، أي عمره في بناء ،  
تطهيره من دنس بشرة ، و لكون ذلك ساراً إلى عبد الله ، و شرطاً في عمارته من جملة المسيحيين  
وفي أواخر القرن الثامن من ميلاد السيد عيسى عليه الصلاة والسلام ظهر السيد الأنطاكي ، و بنى كاشان  
في القروب الثانية ، وكان يذخر النقص عند حيا خطم شجرة من حانته ، ثم سجد بعد ذلك نحو دونه  
ولما جاء للقدس و عطف على كان أثر السيد في حرد نحو القدس من ارتكابها الإثم فيه ، وكذلك نحو  
الخطية الموروثة من خطية آدم الأولى عليه السلام ، و لم يأت الفصل من غير أن سجد كات الخصلة لي و رثها  
عن أبيه الأول كافة في منه من دعوى تنسك إليها ، لذلك عبد السيد لعل هو الخصلة الأولى ثم جاء  
بأنتم رست تموي بطرقة الخصلة الأولى مقررته أن خصلة آدم سفل ما رثته بل جميع أئامه ، ولا يرثها  
لا التمسيد ، ثم جاء عصر الإصلاح فلم يكن ككار الصليبي مثل ب ر و ر و جعل نصب لأطفال ، وكان  
إصلاحهم في هذه روسيا غير عصف ، ولكن ظهر إلى جانب هؤلاء صلحيين المحدثين حرب متعارف اعتدوا  
ب ر و ر و عني أنصاف الصليبي ، عدوا على تقدمهم و هم سوا مكاف . وقد بشى هؤلاء المتطرفون من إصلاح  
كعبة القدسة ، فأرادوا أن يسوا من جدد على أسس نصب الماري للصوص المقدسة ، ومن غير استشارة  
بالدولة ولا بصيرتها من نظم الوجود ، و هذه أرادوا أن يخلصوا نحن الصليبي ، وكان من آثارهم  
ثم عصفوا في صحة نصب الأسماع ، وقالوا إلى التمسيد لا يجوز إلا الكبر ، عدوا بإعادة التمسيد ، وذلك  
سواء أصحاب التمسيد الحديث ( Wiedertäufer أو لا تحرمه Anabaptists ) وقد كرههم الصليبيون  
أشد من وردوا عليهم ، جردهم ، و هم راء في علاقه لكعبة بالدولة وفي الدين والساسة ، فنادوا بأنساواة  
النصف و بشارة مسكبات ، و لعلو ثورات و حروب و امسولوا على عصف الذلاد في أنبا . و لما رأى  
حركتهم الثورية بروكهولث Brockholdt الذي عرف في التاريخ باسم John of Leiden ، أعلن أنه حذمه  
داود ، و اعتمد حقه حقوقي لذلك و لخطه لخصه ، و لقب « ملك جهنم » ، و دعى صرنا من « يوحى » ، و أباح  
سعد لزواج . و هم آراء في لسخ ، فهم متجهون بكار الحسد ، و لهم آراء في و حجاب المؤمن إزاء  
الدولة وفي تقرير حرمات الدين و مقاطعتهم ، و هؤلاء خطفون في حرب الإصلاح ، لما أخذوا من حروب  
و بورت ، بأنصبة لكار الصليبيين الصليبيين بشبه القرصنة منهم و حروبهم بالنسبة لإخوان الصفا  
هادين ، و أرجو أن يكون في هذا ما يوضح الفكرة التي أرادها المؤمن ، انظر مادي : Baptists  
و Anabaptists في دائرة المعارف البريطانية ، وفي دائرة معارف الدين والأخلاق

(٢) وفي كتاب راحة الأرواح وروضة الأثر - للشهرزورى (مصور مكة الخامسة من ١٧٢) وكتاب تنوع حكم الإسلام (هو منه صواب الحكمه، الذى ضيع فى لأهور ١٢٥١ هـ) للشيخ (مخطوط بدار الكتب المصرية من ١٥) تذكر الأسماء خمسة عن هذا ضلاله، ويقال فى بعض النسخ ان أقطار رسائل رجوان بعضا من المتقدمين - ويؤخذ من حكمه القاطل عن الإخوان فى تاريخ الحكمه أن ربه من رفاة حبس الإخوان وأخذ منهم -







الإنسان ~~بمعرفة~~ من ثلاث طرق <sup>(١)</sup> . فطريق الخواص يعرفه النفوس وهو أحسن من  
حوهرها ، وطريق الترهيب يعرفه أعل من أشراف ، ثم هي تعرف ذاتها وحوهرها  
لثأمن العقلي ، أو إذا ركبها لذاتها أو كما في السير

ومعرفة النفس لذاتها وتيق أبعاد معرفة وفضلها . وإذا حاول الإنسان أن يذهب في  
معرفة إلى ما وراء ذلك أتى نفسه مبدأ من وحوه شتى ؛ ولهذا يجب على الإنسان ألا  
تتسلف دفعة واحدة في بحث في مسائل من قبيل حدوث الله أو بديته <sup>(٢)</sup> ، بل يجب  
عليه أن يقتصر قوه في هو من ذلك . والنفس لا تستطيع لأداء في مدارج معرفة  
الله معرفة تارة من الثواب لا تزهو ولا يعرف عن الله ولا عن الصلوة

## ٥ - الرياضيات

أ وبعد أن يتلقى التلميذ علوم السور والشعر والتاريخ ، وهي علوم يست من علوم الدين ،  
و بعد أن يتلقى أخص علوم الجبريد ومذاهب الكلام ، يجب عليه أن يشيع في دراسة الفلسفة ،  
مبتدئ علوم البصريات ، وهذا بعد جوان الصف يحسون كل شيء على طريقة اليهود وأصحاب  
الذهب الفيثاغوري الجديد . فيتلاعبون بالأعداد من الحروف المحانية تلاءمة صبيحة . وقد  
استفادوا فائدة خاصة من أنهم وحدوا عدد حروف الحاء المية ثمانية وعشرين حرفاً ، أي  
٢٧ × ٢٨ <sup>(٣)</sup> ، وبدل أن يسبروا في دراستهم للأشياء على أساس الواقع لشاهد ، فإنهم أطلقوا  
خيالهم العنان في جميع العلوم ، طفق لقياسات لغوية ولهافات بين الأعداد

وهم ، في علم الحساب ، لا يبحثون في العدد ، من حيث هو ، وإنما يبحثون في دلالة  
وخصائصه ؛ وكذلك لا يحاولون أن يتروا عن الأشياء بعبر رياضية عدداً ، بل هم يطلبون  
الأشياء مما تنفق مع نظام الأعداد . وعلم المدر عندهم علم إلهي ؛ فهو أشراف من  
المحسوسات ، لأن المحسوسات إنما كُتبت على مثال الأعداد . واليد الطنق الشكل وحوود

(١) رسائل - ج ٢ ص ٣٢٤ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ .

(٢) لاخوان نصيحي قدم انهم رأى حاصر . وكان كان المراد بالقدم أنه قد آتى عليه زمان طويلاً  
فالقول صحيح ، وإن كان يريد أنه لم يرل تائب لميل على ما هو عليه الآن فلا ، لأن العالم متغير ، فله  
يكون والفساد ، والأحاديث منسكه دأمة الحكمة والحققة . رسائل - ج ١ ص ٣٤٨

(٣) ج ١ ص ٩٤ - ٩٥

مادى أو دهي هو الواحد : ولذلك فبمعدن العدد فوام لكل فسقة ، في أوها ووسطها وآد .  
أما الهندسة ، ناشكها مبنية فاحين ، فهي مجرد وسيلة سهل فهم الفسقة على  
مستدئين : والحساب وحده هو العلم العقلي الصحيح ولكن الهندسة أص منها هندسة  
حسية موضوعها المخطوط والسطوح ، ومنها هندسة تقنية <sup>(١)</sup> ، موضوعها أعداد الأشياء من  
طول وعرض وعمق . والثانية المقصودة من حساب الهندسة هي إرشاد القوس والهندى  
بها من المحسوسات إلى المعقولات

والهندسة واحدة يؤدى .. أولاً إلى المطرق الكواك . ثم في السحب ، عد  
سبل إحواي الله بطريقتين متفرقة في الحيل ، وقد ساقص بعض مصنفين أن  
سطرشتا ، عددهم مقدور في كل مادة . وفي أن السحور في العلم فكل ، بل مقدور  
أشها نحدث ، أو يؤثر فيه أم شري . كل ما مع حب فلك لغة . وهذه ذات الكائنات  
ومحسوسات يبين كلامها ، في طه ، من المحور ، فاشترى وإبراهيم والشمس بحري بالعد  
ورجل والمريخ والفجر بحري بالحس . وأما عطار فمخرج منه الله وه المحوسة مع <sup>(٢)</sup> .  
وهو الذي يهب الإنسان العلم والمعرفة خبرها بشرها

وكل كوك من الكواك خاصة يؤثر فيها . والإنسان من هذه  
الهيئة ، يتأثر من تأثير الأحرار السوية كلها ، واحد واحد ، فاقترع عدل الخلد على  
الموت والزيادة ، وعطار يؤتى العمل . ثم يقع الإنسان من ذلك تحت تأثير الزهرة والشمس  
تهبه نعمة البتين والمال والرياسة والعدة ، والمريخ يعطيه الشجاعة والأمانة والعفة ، وبعد  
ذلك يتأثر بإرشاد المشتري للرجل إلى حياته الآخرة ، وذلك بمساعدة : ثم يصل إلى  
السكون والراحة تحت تأثير رجل وسكر أكثر الدس لا طول أعمارهم ، أوهم لا يكونون في  
حالة تنهت لهم استكمال الفضائل الطيبة في عبراصطراب . ولذلك فإن الله يلفظهم ويعت  
بهم الأشياء ، فإن عدوا لم استطعوا في الزمن القصير أن يتكلموا ففائل  
موسمهم ، وإن كانوا قصري الأعم أو كانت ظروف حياتهم عـ ملانه <sup>(٣)</sup>

(١) رسائل ج ١ ص ٥٠ .

(٢) رسائل ج ١ ص ٨٢ ، ج ٢ ص ٤٥٣ ، ج ٣ ص ٢٧٩ ، ج ٤ ص ٢٦٠ .

(٣) رسائل ج ١ ص ٢٨٧ .

## ٦ - المطلق

والتنطق ، عند إخوان الصفا ، ونسق النسب مع ما به صيرت ؛ فكأنه أريد به صلات  
 ساعده على التهدي من محسوسات إلى مقولات ، فسطو في مكان وسط بين العلم  
 الطبيعي والعملي الإلهي ، تلك هي المحسوسات في لأجله . وعلم الإلهيات يبحث في  
الصور انظر (١) ، أم مطلق هو بحث في الله في المقنة هذه ، كما بحث عن تصور  
 اسم تلك على أن سطو دون مصادف في شأنه وفي موضوعه ؛ لأن موضوع  
 ، ناصات ليس فقط شئاً متوسطاً بين محسوس ومقول ، بل هو جوهر الوجود كله ، على  
 حين أن لمطلق بطل مقصود قصر شأنه على صورة مدحمة التردد بين المحسوس والمقول  
 والأشياء مودحه الأعداد ، ثم تصور دعوى مودحه الأشياء محسوسة

ومطلق محسوس لصفته على من مقدمه فهو فوروس وعلى مقولات ، فكذلك المدحمة ،  
 وأما لطيف لأمدحوه ، وليس به لا قبيل من لا شك ، فهو حوس الاشكا حلة  
 ولا كمال التقابل أحد محسوس ، الله إلى لأمدط الحجة التي عده فهو فوروس مطلقاً  
 مدحمة ، هو الشخص المدحمة ومن هذه الأمدط لسته مدحمة ، الله يدل على لأشياء ، وهي  
 محسوس والذوق والشخص ، وبالله تدل على مدحمة وهي الفعل والحكمة وأمرص (٢)  
 ومقولات المشرقة ، أحسن ، وفيها الجوهرة ، والسمعة الأمدح أي أعراض له (٣) ، ثم  
 لكل المدحوس صفة مقبومات ولمدحمة اشككية مدحمة ، تستعمل ، التفهم إلى أنواع .

على أنه يوجد إلى جانب التقسم متاهج منطقية أخرى ، وهي التحليل والحد والبرهان .  
 أما التحليل فهو منهج مدحمة ، لأنه من على مدحمة لأمدحوه الحجة ، وأما الحد والبرهان  
 فهما أدق وأطوب وكاشف للأشياء ، مدحمة ، وخذ مودحمة لأمدح ، وبالله تدل  
 حكمة الأخداس (٤)

وحوس تدل على الوجود مدحمة بالأشياء محسوسة ، ثم حقيقة الأشياء المدحمة ومدحمة

(١) رسائل ج ١ ص ٥

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٢١٢

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٢٢٢

(٤) نفس المصدر ج ١ ص ٢٢٢ ، ص ٢٢٤ ، ٢٢٥

فصل فيها البرؤية والتفكير . ومعرفة التي يصل إليها من طريق الحواس قبلة .  
 واستنبط ما ينتج عنها من المعقولات كمنه حروف المعجم . يتركب عنها من لأسماء<sup>(١)</sup>  
 والأحكام التي يستخرجها العقل الإنساني من هذه المبادئ . العقيدة هي أسس أنواع المعرفة ،  
 وهي معرفة أسس عليه بحجتها العقل بعبه أو هو بكنهها ، ونسرق عن المعرفة التي تستند  
 من القطرة أو من الوحي الإلهي

## ٧ - الله والعالم

والله كله صد عن الله ، موجود الأعصر ، ابتداء عن الشخصيات وعن الأعداد  
 حتى عن التصادق بين الجسماني والروحي ؛ وذلك طريق الصدور . وإذا علمنا إسوان الصدور  
 أحراراً لا خلق فذلك من رتبة لأسماء أهل الكلام في سيرهم ، وسرر الصدور هي<sup>(٢)</sup>  
 (١) أعقاب الصغار . (٢) الهيكل المسمى أو السفن الكونية . (٣) المهيولى الأولى .  
 (٤) أسماء الله . وهي قوة من قوى النفس الكونية . (٥) الحسم المطلق يسمى المهيولى  
الثانية . (٦) عند الأعداد . (٧) بدراسة الله . (٨) الله . والثبات والحيوان  
المكسوة من هذه الأسماء . وهذه مذهب تسميه . وهي والله ، لذات الحقيقة التي هي في  
 كل شيء ومع كل شيء . كناية مجموعة مميزات الأولى ، التي تسمى الأعداد التسعة

والعقل واليونس والمهيولى لأولى والطبعة جواهر بسيطة . أما عند الحسم فتسمى  
علم المركبات . وكل شيء في هذا العلم . أن يكون مهيولى أو صورة ، جوهراً أو عرضاً .  
 الجوهري لأولى هو مهيولى والصورة . والأعرض من الأولى هي الهيولى والحركة والزمان ؛  
 وعكس أن يصيف إليها ، بدراسة مذهب إخوان الصفا ، الصوت والصورة .

والمهيولى وحدة واحدة . ثم اختلاف المهيولى من الصور<sup>(٣)</sup> . وتسمى الجواهر أيضاً  
الصورة الدينية مقنونة ، والعرض يسمى الصورة العقيدة مستتمة<sup>(٤)</sup> . ولا نجد عند إخوان

(١) رسائل ج ١ ص ٣٤٥

(٢) رسائل ج ١ ص ٢٨ - ٢٩

(٣) رسائل ج ٢ ص ٤٥

(٤) رسائل ج ٢ ص ٤٦ - ٤٧

الصفا كلاماً واضحاً في هذه المسائل : وعلى كل حال « جوهريّة » تنتسب في السكلي دون  
الخرقي ، والصورة مقدّمة على المهيولى . وكانت الصورة الجوهرية طيف يقر من كل اشتغال  
بالمادة ؛ فهي تسرى ، كما نشأ ، متعده حلال عالم الأداة الأدنى ؛ وليس هناك ، يدل على  
وجود أية علاقة في الجوهر بين المهيولى والصورة ، فهم مفصّلان لا في الدهن فقط بل في  
الخارج أيضاً .

يستطيع الفري . أن يكون معه ، تقدم فكرة عن تاريخ الطبيعة ، كما رآه إخوان  
الصفا : وقد مثّلهم عصر الحثيين بأنهم ذروبيو القرن العاشر الميلادي <sup>(١)</sup> ، ولا شيء أقل  
صواباً من هذا الرأي . كما ، يذهبون إلى أن عوالم الطبيعة مؤلف من عدة تصاعديّة  
متصلة الخلفات ؛ غير أن العلاقة بين هذه العوالم لا تنحصر على التكيف الحسني لكل عالم ،  
بل هي تتمم بحسب الصورة الدخيلة أو نفس الجوهر . والصورة تسرى سرّاً بما حجب من  
أدنى الموحودات إلى أعلاها ، ومن أعلاها إلى أدنىها . ولكن ذلك لا يكون بحسب  
قوانين دخيلة للشو . كما أن الصورة لا تتكيف أثناء تنقدها ، بل يتقم مع الظروف  
الخارجية ، بل هي تسرى طيفاً لتغيرات الكواكب : وسرياتها ، في الإنسان على  
المخصوص ، يتوقف على سلوكه المعنوي والطبي . أما وضع تاريخ التطور باسمي محدث هذه  
الكلمة فقد كان بعيداً كل البعد عن ذهن إخوان الصفا ؛ فهم بصريحهم في غير نفس أن  
الفرس والعيل أشبه بالإنسان من القرود ، وإن كان جسم القرود أقرب شهاً بالإنسان من جسم  
الفرس أو العيل . والحق أن الجسم في مذهب إخوان الصفا قبل الخطر حداً : وموت الجسم  
يعدم ولادة للروح . والروح وحدها هي لماهية العقالة . وهي تحقق الجسر نفسها

## ٨ - النفس الإنسانية .

مرى بما تقدم أن آراء إخوان الصفا في الطبيعة سكاد تحول تدا إلى مدحت نصية .  
وسجل كلاماً مفصلاً على النفس الإنسانية  
في تقع في الرتبة الوسطى بين الموحودات . وكما أن العالم يتدرج كبير فالإله  
عالم صغير .

(١) له يشتمل على السلامه دشرجي . فله حت في هذا الموضوع عوالم . الفريديني في القرود  
لششر والتاسع عشر . Fr Dieterici Darwinismus in X and XIX Jahrhundert 1876 .

والنفس الإنسانية فيمن صادر عن النفس الكلية : أو نفس المادة . ونفوس أفراد  
الإنسان مؤلف جوهرًا يتكوّن أن سميّه الإنسان المطلق أو نفس الإنسانية . ونفس الإنسان  
عائنة في بحر الحيوان ، ولا بد لها من أن صير عقلا مادد يح . وللمن قوى كثيرة نصيب  
على نوع هذه المادة ، وأفضل القوى الطرية لمفكرة ، لأنّ مؤدى إلى المعرفة ، والمعرفة  
لبات حياة النفس

ونفس الطفل في أول أمرها كصحيفة بيضاء . . . نفس عيب شئ ، وكل ما يحمله  
إليه الخواص الخمس بذات القوة لمحيية ونعمه ، ويحي هذه القوة مقدّم الدماغ ؛ ثم تدفعه  
إلى القوة المدركة . ومسكبه وسط الدماغ . فمير بعضه من نفس ، ومرف حق من  
الباطل : ثم يؤديه إلى عائنة ، التي بحر ها مؤخر الدماغ . والقوة الناطقة تصبّر عا في  
النفس بالانفصال لخاصين ، أو تنبذها مصدعه السكتة . فيكون للنفس خمس خواص ناطقة  
تقابل الخمس الظاهرة (١)

والقوة السامعة مصدته على القوة الباصرة في الخواص لصورة ، لأن الباصرة مقيّدة  
بالحيلة التي تُبصر فيها ، ويشهد ما تحس بالتمسك في تلك اللحظة ، أما الباصرة فهي على  
ما أحست في الداعي ، وتسمع بها لأفلاك المتأخرة ، والسمع والبصر هما الحاستان الروحيتين ،  
وهلها لا يدخل فيه عنصر الزمان

وعلى حين أن الإنسان يشارك الحيوان في الخواص الطاهرة ، محد حصائص العقل  
الإنساني تتحق في الحكم على الأشياء والتمييز بينها . وفي استعمال اللغة وفي التصرف في  
أنواع الأعمال .

والعقل يحكم على لأفعال ، ويصف بالخير والشر . ونتجه لإرادة يتفق مع هد  
الحكم . ويجب أن ندر شأن اللغة من حيث هي في ميدان المعارف عند الناس والفكرة  
التي لا يستطيع الإفصاح عا عبارة ما يلمو ما ، لا يمكن أن يكون موضوعا للفكر ؛ واللفظ  
نشأة الحسد من المعنى ، وهذا لا يمكن أن يوجد مستقلا بذاته (٢)

(١) رسائل ج ٢ ص ٣٥٧ . ٣٥٩

(٢) رسائل ج ١ ص ٣١٨ .

وكان يصعب التوفيق بين هذا الرأي في العلاقة بين اللفظ والمعنى وبين آراء أخرى  
لأحيوان الصنف

٩ — فلسفة البروت

وعالم حول القصة ، في صورتها الأخيرة . هي قصة القدس ، عائش التوفيق بين العلم  
و الحياة ، بين الديانة و الدين . والناس في هذا مختلفون مختلفين ، فمادة الناس  
لا يستطيعون أن يخلصوا عبادتهم لله من علائق الحس . وكما أن السلات و خيول دون عموم  
العامة ، فكذلك عموم هؤلاء دون عموم العلامة و الأنبياء ، وهو لا في مصادف ملائكة  
الحق بين و السلات العلم من الأعلى صحت فوق دين العلماء العلماء و العلماء فيه  
من صورت و سوم حسية

ويحوي أ. ب. ح. و. د. هـ. ز. ح. ط. ي. ك. ١٠ صفرون المسحقة وزر دسنية دسني أقرب إلى  
السكر<sup>(١)</sup> وقد هـ. ب. ع. هـ. د. [عليه الصلاة والسلام] أرسل إلى قوم تسمى أميين ،  
سكنون الصحراء ولا يتركون ، في هذه الحلة الدنيا من جهال ، ولا يستطيعون إدراك  
إدراكه ، ولا آله ، وعبارات أخرى في هذا من صور حية ، في نفسه مع فهم أولئك  
القوم ، وليس من هـ. في هذا أن يؤثروا ، ولا في غير الصفح الحسية

وعند جواب اصف ان حقيقته لا توجد خارجة من اشواق ، حتى ولا في البيانات  
الآخرى الا في <sup>الاشواق</sup> وكثير يزعم ان <sup>اشواق</sup> نفس فوق الاديان جميعا ، وهم حاولوا ان  
يستطوعوا هذه الفرس مستطوعا <sup>اشواق</sup> مشايرة ، ثم وقد اذعنوا بين الله وبين العمل المبال ،  
الذي هو ان محبته ، المأموس ، لا يفي نفي يشمل كل شيء ، كيداً تالفاً ، وهو وضع  
بحكمه لانه حرم ، لا يريد ، احد شيئاً

وَصَرَحَ إِخْوَانُ الصَّفَةِ بِأَنَّهُ لَاقُوا اللَّهَ بِعَصَبٍ وَيَمْدَدٍ نَالِدٍ وَمُخَوِّدٍ ، أُمُورَ

(١) لم أجد في رسائله جواباً عما يتجدد هذا ، وهو من أغرب ما قال في الحكم على الإخوان  
ومن أملاء هوى عبد البشير

(٢) أهل بيوت قصص المذلات لثمة في حال ظهورها بالأمم كالإسلام والمسيحية و يهوده ، وهي  
عالم الألفاظ لثمة .

(٤) يدكر احوال بعض الاراء القاسية في مسألة ثلثة والأربعين، ظهر سوع حشر ج ٤ ص ٦١





النصيرة، صوفى السيرة، منكم لأخلاق، نبي، أي، إلهي العارف<sup>(١)</sup>

## ١١ - تأثير رسائل إخوان الصفا

حاول إخوان الصفا، على هذا النحو، أن يوفقوا بين الدين والعلم، ولكن هذا برأى أهل الدين ولا أهل العلم؛ ذلك أن المتكلمين نظروا إلى طريقه، إخوان الصفا في رؤيته للقرآن على غير طه، وأولاً بوجهه عن الله منه مطرداً - كما أن حال الدين مسيحيين مددوا اليوم تفسير الكونوت ونسبوا للمهد الجديد، نعم، بشدائد في لميلك بمدد سطو طرداً، عة إخوان الصفا، إلى لأحد آراء أهل طون وفيثاغورس كما ينظر أحد أماندة الفلسفة الحديثة إلى مذهب، بروحانيين وأصحاب العلوم الخفية وما إليها

غير أن رسائل إخوان الصفا، وأهمها، أثرت تأثير كبير في معبرين اثنين؛ وأهم دليل على هذا إنما نجد رب العالمين، على طوله، مخطوطات كثيرة، معظمها حديث العهد لا وقد ظهرت رسائل إخوان الصفا في مختلف من جديد عدد فرق كثيرة في الصفا الإسلامية، لا طاسة والإسماعيلية والخشاشين؛ ولا وأو غيرهم. وقد أصبحت الحكمة اليونانية في أن تستوطن الشرق، وذلك عن طريق إخوان الصفا، على حين كانت فلسفة المدد، الأسطع فلسفة لا تشر إلا في حوض مصطفيع هبة الأسماء. والإمام الغزالي يرى فلسفة إخوان الصفا حاسماً، ومعدّها فلسفة الصفا من أساس، غير أنه لا يبعد مدد في أن يفتن منها ما فيه من خير<sup>(٢)</sup>، وهو مدد من لفهمهم، أكثر ما يعترف به

وقد استفاد آخرون من رسائلهم في تليف لموسوعات، ولا يزال هذه رسائل تأثير في لشرق الإسلامي. وعبثاً حاول البعض أن يقضي عنها، أن أحرقها في عدد مع مؤلفات من سنة عام ١١٥٠ م<sup>(٣)</sup>

١١ - نظر الرسالة الثامنة والعشرون، وخصوصاً ما تحتها من ٣١٦

٢١ - أوجع في كتاب مدد من تلاف من ١٣ - ١٠ طمة مع عام ١٣٠٠

(٣) - انظر آخر الفصل الخامس من سينا -

# ٤ الفلاسفة الآخذون بذهب أرسطو

متأثرًا بالفلاسفة الجديدة في المشرق

١ الكندي

١ - حياة الكندي

يتصل الكندي، من وجوه كثيرة، بسكنى له ٤ و ٥ أهل عصره من الفلاسفة الطبيعيين الذين أخذوا بالذهب الميتافيزيقي الجديد، حتى لقد كما نستطيع أن نشكك فيه عدد كلامه عن هؤلاء الفلاسفة، قبل كلامه عن ١ (ج ٣ ف ١ ق ٥)

اعتبر أن روايت لثبوت محبة على أن الكندي أول من أخذ بذهب المشايخ في الإسلام ١ وسينين ٢، على مقدار ما في هذا القول من حق، وذلك بحسب ما نستطيع أن نعرفه من قبيل انتهى إليه من مؤلفات هذا الفيلسوف التي نأخذ من يده بالخطوة عليه عبادة كبرى (٣)

كان أبو يعقوب بن إسحاق الكندي (من قسلة كندة) عربيًا نشأ في قسفة

(١) انظر مقالتي : « عن الكندي ومدونه »

\* Zu Kindi und seiner Schule, in Stein's Archiv für Geschichte der Philosophie

XIII, S. 158 ff. ، وقد أخذت منها الكثير هنا دون سبك كثير (مؤلف)

انظر ما جاء عن الكندي في دائرة المعارف الإسلامية، وبحث عن الكندي للأستاذ الأكرم المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق مجلة كلية آداب عام ١٩٣٢، وبحث آخر قدمه الأستاذ محمد متولى درة دمج

(٢) ليرجع انقاريه لما نفس الكندي بل شرف سائله فلهذه ومعدنا لوفاء عن الكندي ولم يسكن معارفه قبل هذه - سائل ذات منه كبيرة، وطرا لأن قد عبرت هذه الرسائل في ذلك عن عن التطويل في التعليق على هذا الفصل.

(٣) انظر صاعد (ص ٥٦)، واثق القديم (ص ٢٥٥ طعة ١٨٧١)، وان أن سمعته (ج ١ ص ٢٠٦) على أنه أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسحاق بن محمد بن لأشعث بن يسر مكدي





٢ - موقف من علم الكلام .

كان السكندى رجلاً واسع الاطلاع على جميع العلوم<sup>(١)</sup> . وقد تمثل كل ما كان في عصره من علم ، وسكن عم تبحره إلى ملاحظات وآراء خاصة به في الحفريات والتاريخ المقدس والطقس وإدعائه له ، فبانه يمكن عقرباً مشكراً دمجها من الجحوة<sup>(٢)</sup> وآراءه في مسائل الكلامية غير رغبة لمعزة<sup>(٣)</sup> . فقد كُتب في الاستدعاء ورواه وجوده ، هل هي محدقة الفعل أو يكون معه ، وكان يؤكّد القول بالعدل والتوحيد وقد عارض السكندى بعبارة كانت مستب في ذلك زمن اليهود أو البرهمية ، أسسها أن العقل وسدده بكنى مصدر للمصروف ، وأخذ يدفع عن النبوة<sup>(٤)</sup> . وسكته كان محمولاً أحسن التوفيق بين العقل ؛ وقد حذره لإيمانه بالدهاء في مختلف الملل إلى أن يفتن بها بعض ، فوجدته بغيره . فترى على الاعتقاد من العالم صادرة عن هبة أولى واحدة أولية ، لا يستطيع عمه أن يعرفها أكثر من هذا<sup>(٥)</sup> . وسكن من الزاحف على كل دى بطرائف أن تقر بالهبة هذه القوة الأولى ، واقفه قد أرشدنا إلى هذه السبيل ، وأرسل رسالة شهداء على الناس ، وأمرهم أن يشربوا من أطعمته بالحق المقهر ، وأن يذروا من عصاهم بعبادات الدائم .

(١) انظر القسطنطيني ص ٢٤٠ .

(٢) راجع مقدمتنا لرسائله .

(٣) يذكر في الدم والقسطنطيني وابن أبي أصمعة السكندى كتاباً في أن نفس تبارى كلها عدل لا حور بها ، ويذكر في كتابه في التوحيد ، والعدل والتوحيد أكثر من أصول لمعزته ، ثم إن السكندى شارك بعبارة في بعض ما ورد على أنبوه ولدائه والمقدس ؛ ويذكر في كتابه هذه المسائل ، كما يذكر في كتابه في الرد على من ينكسرون في الاستماع وزمان كونهما وغير ذلك من مسائل علم الكلام . وقد كان معجلاً حلقه أساسيين الذين ناصروا لمعزته ، وأصابه سي . من رجوع مذهب أهل السنة على يد شوكل ، وهو رياضي وطيّب ، وغلب الشبهوروى في ترجمه الأرواح وروحه الأفراس (محمود بنكه الخامسة ص ١٨٣) . إن السكندى كان مهتماً بأنه قد جمع في كتابه من الصريح ونحوه . وهو ، وإن كان يسمى فيلسوف صرف ، فهو يمثل دور الانتقال من الكلام إلى الفلسفة الخاصة كما رآه عبد القادري نصر Ibrahim Madkour : La place d'al Farabi dans l'école philosophique musulmane, Paris 1934, p. 5, 8-9

(٤) السكندى رسالة في ثبت رجل عليهم السلام ( ابن أبي أصمعة ج ١ ص ٢١٢ ) . ويذكر له القسطنطيني كتاباً في كتاب نبوة على سبيل أصحاب الحق ( ص ٢٤١ ) . وبعد رأي السكندى في علم أرسله له في ربه وحين عرّفه وصيّد عليه في رسالة في كتابه ارسطوطاليس وما يحتاج إليه في بعض الفلسفة . (٥) ذكر ابن أبي أصمعة ج ١ ص ٢١٢ السكندى رسالة في تفرق الملل في التوحيد . وأنهم يتجشون على التوحيد ، وكل قد خالف صاحبه .

اشتمل السرحسى على كيبيا ، واحتشد في تعرف حكمة الخلق وقدرته في عجب  
مخواته ، واشتمل بدراسة الجفراة والتاريخ

وأكثر من السرحسى ذكر أبن تلاميذ الكندي أو مشير الشوفي (٢٧) عام ٨٨٥ م  
ويرجع الفصل في شهرته إلى علم أحكام النجوم ، ويرى أنه في سن السابعة والأربعين  
صار من المعجبين بالكندي ، بعد أن كان إلى ذلك العهد من حصوم الفسفة المتعصبين (٢٨) ؛  
وذلك أنه درس أبحاث دراسة لم تكمل له ، فانتقل إلى دراسة علم أحكام النجوم .  
وسواء أكان هذا قد وقع صلاحاً هو من اختراع الرواة بل مثل هذا الملك في التنبؤ مما  
يُمَيِّزُ العرب في محصلاتهم للعلوم في القرون الأولى ، فما كان فيهم من شئ بالمعنى ، ونهات  
على معارف لم تكامل لهم منها

ولم يخرج تلاميذ الكندي بوجه من أوحى به عن رأيه استدم ، ولم يحسن لبنا من  
آرائهم إلا بعض ما كتبه من كتب متفرقة ، وقد يجوز أن شيئاً من آرائهم حفظ  
في رسائل أحوال الصفا ؛ غير أن معارفه الآن لا تنكس من تحديد هذا التقليد  
تحديداً دقيقاً (٢٩)

(١) هو أبو مشير حمير بن محمد السرحسى - يقول ابن الدم أنه ولد في رمضان سنة ٢٧٢ هـ . ولد  
بأبوابه

(٢) ذكر ابن الدم ( ص ٢٧٧ ) من أن مشير أنه « كان يصان الكندي ، وحرى ، السابعة ،  
ويشبع منه علوم البلاغة ، مدس عنه الكندي من حسن له النص في علم الحساب والفلسفة ، ودخل في  
ذلك ولم يكن له ، فدخل في علم أحكام النجوم ، وأدفع شرحه عن الكندي مطروقة في هذا العلم ، لأنه من  
حسن علوم الكندي ، ، وظل أنه تعلم النجوم بعد سبع وأربعين سنة من عمره .

(٣) ولا يحسن أن نقول من الكندي من غير أن شير في ملاحظته بنق ملاحظته أديها السرحسى  
صاعد في باب الاسم من ١٠ صفة صير ، ووجهها أن أصله ( ج ١ ص ٢٠٨ ) يقول  
صاعد عن الكندي : « وسما كتبه في اللطيف » وهي كتب قد غلت عند السرحسى ، فادعها ، وهذا يدعي  
جاء العلوم ، لأنها خالية من صناعة التعليل التي لا تسيل إلى معرفة الحق وساطة وكل مطلوب لا بها ؛  
وأما صناعة التركيب ، وهي التي قد يظن في كنهه عدمها ، لا يدعيها إلا من كان عنه مدبرة ،  
هتد على الكتب ، وادعها كل مطلوب لا يوجد إلا بصناعة التعليل ، ، وسواء كان إعطاء الكندي  
هذه الصناعة شيئاً أو صانعاً ، من في غير صاعد . وقد ذكر السرحسى ( ص ٢٤١ ) مثل ما يذكر  
صاعد من إعطاء الكندي لصناعة السرحسى « التي لا سحر في غداً عن الألبا » ، ويقول : « رب صناعة  
التركيب التي قصد ما في بواقيها لا يدعيها إلا سرحسى التي عنها جده » في هذا النوع . وقد لا يتصل معنى  
صناعة السرحسى التي يذكرها صاعد ، لأنه أن يرى ما يقوله في كلامه عن السرحسى ( ص ٢٦٩ ) وأنه عليه  
الفضل ( ص ١٨٢ ) ، و « من أن أصله ( ج ٢ ص ١٢٦ ) يقول صاعد بن الدم : « على ما أعلمه  
الكندي بوجه من صناعة التعليل وأبحاث التلخيص ، وأوسع القول فيها عن مواد السرحسى » ، وفاد -





(الراعي المجري) عن الفلاسفة الطبيعيين والأولون يتصور في أبحاثهم مذهباً أكثر  
دقة وصراحة من مذهب سكراتين. وهم أيضاً يخصصون في بحث مسائل غير التي يتناولها  
الطبيعويون. وقد رعبوا عن مذهب فيثاغورس واعتقدوا لأرسطو، الذي وصفت إليهم  
فلسفته في ثوب من المذهب الأفلاطوني الجديد.

### وهما يجردا أمام المحققين في العلم، على شكل مذهبين فريقتين

فالفلاسفة الطبيعيون عتوا - على تفاوت - بدراسة ما في الطبيعة من خواص مادية  
كثيرة، كما هو الحال في علم أصول المبادئ وعلم أحوال البشر. وهم أبدأ يبحثون فيما  
يصدر عن الأشياء من آثار، متقندين أن معرفة ماهيات الأشياء لا تفيد، لا تتمتع  
ما يصدر عنها من الآثار. وهم إذا عاينوا الطبيعة والعمل والفس في أبحاثهم وارتقوا إلى  
دات الله، لم يخرجوا في التعريف به عن أصول دته العله الأولى أو الصنيع الحكيم الذي  
تتحلى حكمته وينتقل إحسانه في مخلوقاته، أو هم يؤثرون هذا التعريف على ما سواه.

أما أصحاب اللطاف فيخرجون طريقاً بغير طرق الطبيعيين كل المباشرة والمحدث الحديث  
في علمهم ثابري مشن، وهو لا يريد على كونه مدرجا تحت كلي، وينكر استنساخه  
من هذا السلك.

وعلى حين أن الفلاسفة الطبيعيين يجمعون دراسة آثار الأشياء أسمى لأبحاثهم، فإن  
أصحاب اللطاف يحاولون إدراك الأشياء، باستنساخها من أصولها، وهم في كل أبحاثهم يقتضون  
ماهيات الأشياء، وحققنها، من أدبها إلى دت الله. والسكن بين الفرق بين مذهبهم

الأول - من أسسها على معرفة دته، دقة، فلا يكتفون سينا كفاً في النفس على سنة الاختصار  
والتقصي طريقه مذهبهم، وول كتاب دت (صحة فائدة من ٦٧) به به من بين سنان  
على مقصود دته مذهبهم، وأساس مذهبهم المذهب هو وضع قواعد سكاك وادته مذهبها  
المذهب، وهو ما يلاحظه في مذهبهم، فلسفة في الاستدلال، ورعا كان مذهبهم دت من مذهب سكراتين لما  
يشتركون له من كنه أ من أن التفكير يتناول أبحاثهم على قضايا مفسدة مذهبهم - من دته الرئي  
للتشبه دون تخصص. وكان لثابري عناية خاصة بالنفس، وقد عني بشرح كتاب أرسطو المفسدة (موت  
من ٣٤٧)، و«على أن مذهبهم في أصول إدراكهم أحد مذهبهم وهو مذهبهم بين الأبقار في  
المذهب ولا كس مذهبهم، لأن كل ما أنه، خصوصاً كتاب ما في الوجود مذهبهم، وهو مذهبهم في العقل  
المفلسفة (موت من ٣٤٤). وقد ساعد في طبقات الأمم على فصل الفارق في تطويع فيما ينطق  
عالمها صناعة التحليل. راجع ما تقدم، من ١٤٥ - ١٤٦ هـ من رقم ٣.

ومذهب الصيغيين مثل قول إن أول صفة لله في نظره هي أنه موجود لواجب الوجود،  
على حين أن أول صفاته عند الفلاسفة الطبيعيين هي أنه الصانع الحكيم  
وقد جاء أهل الطب بعد الطبيعيين في الزمان، كما أن متكلمي المذاهب بطروا في أهل  
الله أولاً، ثم بطروا في دمه حد ذلك (انظر ٢ و ٣ ق ٤، ٥) وقد عرفنا أن الرازي  
كان أكثر ممثل للمذاهب الطبيعية؛ أم مباحث ما بعد الطبيعة التي يستعمل فيها  
المنهج لاطني، والتي شهد اسكندري وغيره إليها السبل، فهي تنبع أوجهها بمنزلة في رجل  
معاصر للرازي، وأنصر منه ستا هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزاع الفارابي

## ٢ - حياة الفارابي

ولما عرفنا على وجه يقيني، كثيراً عن مجرى حياة الفارابي الطاهرة وعن سير  
تخصيله، فقد كان رجلاً من يمتدحون إلى الكيفية والهدوء، وقد وقف حياته على التأمل  
الفلسفي، حياة تلك أساطينهم، ثم طهر آخر الأمر في زى أهل التصوف.  
ويُنزل إلى والد الفارابي كان قائداً حشاً، وأصله فارسي، وبني الفارابي عنه ولده في  
وسيج، وهي قرية صغيرة صحبية، تقع في ولاية قراب من بلاد الأتراك في وراء النهر  
حدثنا الفارابي علومه في سداد، وقرأ معهم على معلم نصراني، هو يوحنا بن حنانيا<sup>(١)</sup>،  
والم في دراسته بالآداب والرياضيات المتضمنة للمجموعتين الثلاثية والرابعة (Trivium  
and quadrivium)<sup>(٢)</sup> عند المعاصري في القرون الوسطى. وبذلكنا حصراً مؤتمناً، ولا سيما  
في الموسيقى، على أنه درس في الرياضيات؛ ونقول الأساطير إنه كان يتكلم بلغات العالم كلها  
(سبعة عشر لغة)<sup>(٣)</sup> ونحلي من كنهه به كل حرف التركيبية والفارسية، وهو أمر يذهبي  
يظهر لأول وهلة. وكان يكتب بالعربية كنهه وصحة لا تخلو من حمل الدلالة؛ غير أن

(١) بول سادس لبلاد في أيام عمر (الدين والإشرف للمعصودى - طعة لندن ١٨٩٣ ص  
١٢٢ وتاريخ الحكماء لقسطنطين ص ٢٧٧ من طبعة ليتريم ١٩٢٠ هـ).

(٢) المجموعة الثلاثة كانت أصل اللغز والادعاء والمثل، وترجمته كانت تشمل الحساب والموسيقى  
والهندسة وفلك.

(٣) يذكر ابن حنبل في حكاية لندوم الفارابي عن صف الدولة أن للموسيقا كان يعرف سبعين  
لغاً. من يذكر من راء في موسيقى أنه، صحت أحاديثه، ثم كنهه، ثم أنهم، وأصناف؛ وهذا  
كلام يشبه الأساطير. وقد ذكر ذلك البيهقي وشهرزوري في كتابيهما المختلفين.

وَدَعَا بِاتِّزَافٍ فِي الْأَمَّةِ خُذِ وَالْحَيُّ ، بَيْنَ حَيٍّ وَآخَرٍ ، يَقِفُ حَائِلًا دُونَ لَدَقَةِ فِي مَبِيرَةِ الْفَاسِيِّ  
وَالسَّعَةِ الَّتِي بَدَرَتْ عَلَيْهِمُ الْفَرَارِيُّ رَجَعَ أَصْلَهُ إِلَى مَدْرَسَةِ مَرْو١٠ وَطَافَ أَنْ أَعْتَصَاهُ  
هَذِهِ الْمَدْرَسَةَ كَمَا وَاقِعُوهَا تَحْتَ الْأَيْدِي أَكْثَرُ مَعَانِيهَا أَهْلُ حَرَّانَ وَالْبَصْرَةَ ؛ فَكُلُّ  
سَبِيلٍ هَؤُلَاءِ ، مَتَّحَةً إِلَى الْفَسَادِ الطَّبِيعِيِّ

وَعَدَا أَنْ عَاشَ الْفَرَارِيُّ فِي مَعْدَادٍ ، وَتَشْتَمِلُ فِيهِ رَمَّةٌ طَوِيلًا ، ارْتَمَلَ عَلَيْهَا إِلَى حَسْبِ  
وَلَا شَكَّ أَنْ حُرُوجَهُ مِنْ مَعْدَادٍ كَانَ سَبَبَ الْأَصْطِرَاطَاتِ السِّيَاسِيَّةِ فِي الْفَرَارِيِّ مَدِينَةِ  
حَبْشٍ . وَتَقَرَّرَ فِي حَسْبِ سَبَبِ الْبَدَةِ (١) الْزَاهِرِ ، وَكَانَ ظَاهِرًا أَنَّ الْفَرَارِيَّ لَمْ يَقْعُضْ أَوَّلَ  
أَيَّامِهِ فِي الْمَعْرُوفِ ، بَلْ قَضَاهَا حَيَاتِيَّةً بَعْدَهُ مِنْ مَطَاهِرِ الطَّبِيعَةِ (٢) وَمَاتَ فِي دِمَشْقَ ، وَهُوَ  
مَسَارٍ فِي حِمَّةِ لَأَمِيرِ سَيْفِ الْهَرَمَةِ ، وَتَمَاتَ فِي دَسْمَرِ سَنَةِ ٩٥٠ م (٣) ؛ وَيَرَى أَنَّ  
أَمِيرَهُ تَرَى رَأَى أَهْلَ التَّصَوُّفِ وَصَلَى عَلَيْهِ (٤) [ فِي مَعْصِي حَاضِرِهِ ] . وَبُحْرَمَا أَرْوَاهُ أَنَّ  
الْفَرَارِيَّ نَالَعَ مِنَ الْعَمَلِ الْفَنِيِّ ، فَلَا شَكَّ أَنَّهُ كَانَ رَجُلًا هَرَمًا قَدْ تَقَدَّصَتْ بِهِ السَّنُ . وَقَدْ مَاتَ  
أَوَّلَ شَرِّهِ (٥) ، أَحَدَ مَعَاصِرِهِ وَوَسْلَانِهِ فِي التَّحْقِيقِ قَدْ عَشَرَ سِنِينَ ، كَمَا أَنَّ تَلِيدَهُ  
أَمَّا رَكْرِيَا يَحْيَى بْنُ عَدِيٍّ (٦) مَاتَ عَامَ ٩٧١ م ، وَنَسَبُهُ إِحْدَى وَتِسْعُونَ نَسَبًا

(١) هُوَ أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَسَّانَ ، وَلَدَهُ ٨٣٠١ ، أَوْ ٨٣٠٣ ، وَوُلِدَ فِي عَامِ ٣٥٦ هـ .  
فِي حَبْشٍ ، وَنَسَبُهُ سَبَبُ حَسْبِ الْفَرَارِيِّ وَنَسَبُهُ وَرَجَاهُ سَبَبُ ١٠ وَسَبَبُ لَدَقَةِ وَسَبَبُ فَدَاهِمٍ .  
أَسْمَاءُ حُرُوفٍ مَعَ رُومٍ وَفَرَسٍ وَشَا ٩٠٠ م . وَهُوَ يَجْمَعُ مَاتَ أَحَدٌ مِنْ بَنَاتِهِ عِدَّةً مَا يَجْمَعُ  
بَيْنَهُ مِنْ شُرُوحِ الشُّعْرِ وَنُجُومِ الْهَرَمِ ، (١) حَسْبُكَ ح ١ ص ٤٦١ ، ٤٦٣ .  
(٢) يَحْتَمِلُ أَنَّ حَسْبُكَ (ح ٢ ص ١٠٢) . وَكَانَ مَعْدَةُ مَعْدَةِ حَسْبُ لَا يَكُونُ عَالًا إِلَّا عِدَّةً مَعَ مَا  
أَوْ تَمَاتَ رَأْسُ ٠ وَمَاتَ كَمَا يَحْيَى وَهُوَ وَتَلِيدُهُ كَتَبَ

(٣) أَسْمَاءُ الْفَاسِيِّ صَافِدٍ (ص ٦٣) وَأَنَّ أَوَّلَ أَسْمَاءِهِ ح ٢ ص ١٣٤ . وَوَدَّعِي (ص ١٨٣) .  
وَأَنَّ حَسْبُ ح ٢ ص ١٠٢ . عَلَى أَنَّ حَسْبُ فِي عَامِ ٩٣٩ هـ ؛ وَدَكَاتُ وَقَاتِهِ عَنْ شَيْءٍ عَسَا .  
كَأَنَّ قَوْلَ أَصْحَابِ الْفَرَارِيَّ هُوَ فِي بَدَلِهِ . وَكَانَ عَامَ ٩٥٩ هـ عَرَبِيًّا ، وَلَمْ يَذْكُرْ ظَرْفَ مَوْتِهِ أَحَدٌ مِنْ  
الْمُتَحَرِّفِينَ . عَلَى أَنَّ السُّبُوحَ وَشَرِّهِ يَذْكُرُ أَنَّ ظَرْفَ وَهُوَ عَلَى صُورَةِ أُخْرَى

(٤) يَحْتَمِلُ أَنَّ مَاتَ كَتَبَ Le chehmede . وَنَسَبُهُ كَتَبَ مَاتَ عَنْ مَاتَ ٤ . وَنَسَبُهُ كَتَبَ  
كَتَبَ لِرَأْسِهِ أَنَّ سَبَبَ لَدَقَةِ فِي مَعْصِي حَاضِرِهِ ، وَنَسَبُهُ عَلَى نَسَبِ مَاتَ يَحْتَمِلُ أَنَّ كَتَبَ  
Le chehmede . وَلَا يَحْتَمِلُ أَنَّ كَتَبَ Le chehmede . فِي مَعْصِي حَاضِرِهِ .

(٥) أَظْهَرَ مِنْ ٢٥ مَا تَقَدَّمَ ٤ . وَقَدْ تَوَفَّى أَوَّلَ عَامِ ٩٦٨ هـ . كَمَا يَقُولُ صَاحِبُ طَبَقَاتِ الْأَطَنَاءِ  
(ح ١ ص ١٣٥)

(٦) هُوَ كَمَا يَذْكُرُ صَاحِبُ الْهَرَمَةِ (ص ٢٦٤) وَأَنَّ أَوَّلَ أَسْمَاءِهِ (ح ١ ص ٢٣٥) . أَوْ رَكْرِيَا  
يَحْيَى بْنُ عَدِيٍّ . وَنَسَبُهُ رَكْرِيَا لِيَحْيَى . وَنَسَبُهُ رَأْسُهُ وَمَعْرِفَةُ رُومٍ حَسْبُكَ فِي وَقَاتِهِ تَرَى عَلَى ٠



وكتب الشعر (نوبطما)<sup>(١)</sup> ، أما إيساغوجي فهو موبوس (الكليات) فهو مقدمة لهذه الكتب وتأتي بعد ذلك الكتب الختامية التي بحثت في الطبيعيات ، وهي : الجماع الطبيعي<sup>(٢)</sup> (Auscultatio physica) ، وكتاب في السماء والفضاء (de coelo et mundo) ، وكتاب الكون والفساد (de generatione et corruptione) ، وكتاب الآثار العلوية (Meteorologie) وكتاب النفس (de Anima) وكتاب الحس والحسوس (de sensu et sensato) ، وكتاب النبات ، وكتاب الحيوان ، وتأتي بعد ذلك أخيراً كتب أرسطو فيما بعد الطبيعة ، وفي الأخلاق وفي السياسة الخ .

وكل القرآني يمتد الكتب المنسوب لأرسطو يسمى «أوتولوجيا أرسطوطاليس» (Theologie des Aristoteles) من مؤلفات أرسطو حقيقة<sup>(٣)</sup> . وقد حاول أن يقيم البرهان على أن أفلاطون وأرسطو متفقان ، حاول في ذلك على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد ، ومنشيب ، إلى حد ما ، مع العقيدة الإسلامية .

ولم يكن نفس القرآني تبرع إلى النقد الذي يتميز الأثبات بعضها من بعض ، وإنما كان يشعر بحاجة لأن يحفل في هذه صورة شاملة للعالم ؛ وإن معنى القرآني إلى إشباع هذه الرغبة التي فيها من روح الدين أكثر مما فيها من روح العلم ، هو الذي حدا به إلى تحرير العوارق التي تميز المذهب الفلسفي بعضها عن بعض<sup>(٤)</sup> ؛ فهو يرى أن أفلاطون وأرسطو إنما يختلفان في شرح ، وفي العبارة اللغوية وفي الصورة العامة شكل منهما ؛ أما مذهبهما الفكري فواحد<sup>(٥)</sup> ؛

(١) في إحصاء النجوم (طبعة مصر ١٣٥٠ هـ - ١٩٣١ م) ص ٢١ - ٢٢ بعد هذه الأقسام المذكورة بالمتصل مع موبوس كل قسم ومكانه وعنايته . وكذلك كتاب الكندي عنها في رسالته .  
(٢) يسمى القرآني جميع الكتب - ما يسمى أن يقدم في علم الطبيعة (ص ٦ حقه مصر ١٣٢٤ هـ - ١٩١٠ م) ، ويسمى كندي : آخر طبيعي أرسطو .

(٣) يذكر القرآني هذا الكتاب على أنه لأرسطو ، وسماه كتاب الزبدي ؛ بل هو بأحد منه المشابهة في مذهب من المتكسبين في زمانه صاحب في أمر من في بعده بين نفس ونفس .

(٤) انظر مقال شارون Carro de Vaux عن هذا في دائرة المعارف الإسلامية .

(٥) يرى القرآني أن الخلاف في سيره كل منهما : فإحدى عن أن الله ، وأرسطو آخرها ، فالتسوية على ثلاثة أرواح وتوحيده ؛ ويرى أن مذهبهم في طبيعة الله واحد ، غير أن أفلاطون قد أقوم به ، لأنه لم يحد في منه قوة له ذلك ؛ أما أرسطو فأنس قوة ورحب ذراع ، فأول على الله ؛ فالله يأتي عن نفس القوى إلهية عند أحدهما ويذهب عند الآخر . ثم يذكر القرآني اختلافهما في المنطق ، فأفلاطون لم يدون إلا أخيراً ، وبمذهب ولا يدرى ما لم يكن على غير أهلها ، أما أرسطو =

وحا عبد الفارابي إمامان الفلاسفة<sup>(١)</sup> ، ولما كان الفارابي يرى أن كلاً من أفلاطون وأرسطو  
مفكر مشترك مستقل ، كان إحداهما على رأى أوثق ، في نظره ، من عقيدة الأمة<sup>(٢)</sup> ~~التي هي~~  
جماعة ، إذ تقلد إماماً واحداً وتتقاد له اقتداءً<sup>(٣)</sup> .

٤ - الخاتمة :

وقد استر الفارابي عن جلة الأطباء ، وسكن يظهر أنه لم يباشر مهمة التطبيب بالمثل<sup>(٤)</sup> ؛  
وإنه رغب حياته كلها على تطبيب النفوس ، وكان يرى أن صفاء النفس من أكدارها هو  
شرط كل بظرف نفسي ونفسي ، وكان يدعو إلى محبة الحقيقة ، ويحارب مذهب أرسطو<sup>(٥)</sup> .  
وإن أردنا دراسة العلوم الطبيعية ونحو الفنون وحب عيشة الإنسان على صحيح أحكامها  
وتأديتها نحو الصواب ، وذلك يكون بالتدريج في علم الفلسفة وعلم المنطق<sup>(٦)</sup> . والفارابي

تدعى فكان مدعى العلوم والإصلاح والكشف والقدرة ، ذكر اختلافهما أو أكثر من السابق ، وأما  
لا نجد خلافاً صريحاً وأما عند الأصول والمبادئ واحدة ، وأما أخرى في الخلاف في موضعين  
مهمين ، وهما : مجموعاً وهو من جهة سببه ، ولا حرم أن يكون مدعى مدعى ، وإن كان قد يرجع إلى  
كتاب الله ورواه ، طامعه أنه لأرسطو ، وما هو إلا مدعى الأصولية في نوب آخر

(١) ليعرج الفارابي إلى كتاب الطبع بين الحكيم الذي يرى من جوانب من أرسطو وأفلاطون  
(٢) يقول الفارابي (عنه ص ١٣) أن الذي هو المدعى إلى قول عليه ، وهو لا يرى الدليل الفردي  
على دعوى المدعى ، ولذلك لا يرجح من جميع الدلائل كثيرة محبة ، فهذا المدعى لا يملك أدنى  
ولابن أبي بكر من ذلك ، وهو ياترصد الأساليب ، في هذا ما في أبي بكر من على آراء المدعى ،  
والخاتمة للفردوس أي واحد ، المدعىون لإسم مؤيد به ، دولة عقل واحد ، وهو حرمه للمدعى ، ولا شيء  
أصح من أن يحل له عقول محبة بعد تأمل وحسن ومصادره وسكت . أما فقير هي يور عن هذه المسألة فيه  
جواب كبير

(٣) أن أبي أسامة ج ٢ ص ١٢٤

(٤) من الفارابي في كتاب ما به من أن يقدم قبل غير الفلسفة (ص ١٥) حال أساد الفلاسفة  
وأما يجب أن يكون حسن المنطق متبرراً من النسبة ، كما يكون مشهوراً في منطق ص ٥٠ ، وأما فاس  
أرسطو يرد من ألا يكون محبة في مدعى ذلك أنه ياتر على الحق ، وألا يكون مصداقاً ودعوى ذلك  
إلى تكديسه . . . وفي كتاب السمع (١٤ - ١٥) والشهر روى (ص ١٨١) لا ندم ذكر كما أن  
الفرق قال . . . معنى لمن أراد الشروع في الحكمة أن يكتب كتاباً صغيراً ، ماداً يأدبه الأعمار ،  
قد علم غرضه والحمد وعظم شرفه أولاً ، ويكتب عمداً صدوقاً صريحاً عن منطق وقصور وأقصر  
والحمد وسكر واحدة ، . . . مع ما في من مضاعفاته . . . مع ما في من مضاعفاته ، ولا يترك السريعة ،  
ولا يترك من دسها ، مع ما في من مضاعفاته ، ولا يكون شيء عنده قدره ، ولا يترك وأمله ، ولا يترك عليه  
لأجل أنه ، ومن كان غلاب ذلك فهو حكم رور ، ولا يترك من مضاعفاته . . .

(٥) ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ص ١١ - ١٢ .

لا يخل كثيرًا بالعلوم الخرفية ، وهو يحرص كل حرص في اللطاف وفيما بعد الطبيعة في أصول علم الطبيعة ؛ والفلسفة عنده هي العلم بالموحودات بما هي موحودة <sup>(١)</sup> ، ونحن ، نتحصل بهذا العلم ، بنشأ الله <sup>(٢)</sup> ؛ والفلسفة هي ، عنده ، العلم الوحيد الخالص الذي يصح أمامنا صورة شاملة للكون .

والعراقي يرى الحكامين بأنهم يقيمون أدلتهم على مقدمات ذاتية مشهورة مأخوذة من ماضي الرأي المشرع ، من غير أن يتصوروا <sup>(٣)</sup> ؛ ثم هو يرى الفلاسفة الطبيعيين بأنهم إنما يتصورون فهمهم على الأفعال التي تصدر عن الأشياء ، فلا يتحدرون عالم الحوادث المتعددة ، ولا يتحدون صورة شاملة للموحدات . وهو قد حاول ، خلال الأزمان ، أن يضع الفكر أساساً صحيحاً ؛ ولم يفلح ، أراد أن يستخرج عن الفكرة الأولى الوحيدة التي تصدر عنها كل ما هو موحود

ومن أجل هذا كل من الإضاف لكل العراقي من الوحدتين التريخية والدينية ، أن يبدأ ما يكلم عن مذهب ، ثم ندول مذهباً فيما بعد الطبيعة ، وسلك أسساً أعين مذهبه في الطبيعة وفي الفلسفة الصلي

## ٥ - الفلاسفة

وأيضاً منطق العراقي مجرد تجليل خاص لتفكير الفلاسفة ، بل هو يشتمل ، إلى جانب هذا ، على كثير من الملاحظات القوية ، كما أنه يشتمل على مباحث في نظرية المعرفة ، وعلى حين أن الحق يخلص منه شئ واحد ، فإنه لا يخلو عنده <sup>(٤)</sup> فإنه لا يخلو ، إلى أن يحد جميع الأنس <sup>(٥)</sup> ؛ ولأنه أن يصير من أسطع عصر الكلام إلى أسفله ، من الكلمة إلى إلى القصة إلى القياس .

(١) كتاب جبر من

(٢) ما يقضي أن يقسم من ١٤

(٣) بعض العراقي في إحصاء العلوم من ٧٢ ٧٢ من أبحاث المتكلمين الخلفاء في حجرة الفتاة ، ومحصل رأيه أنهم يصعدون على أحكام مقرونة بأحقولها مستغلة .

(٤) يقول العراقي في ٥ من صياحه حق في عقل وحواس ، كقصة صياحه الحق إلى الله والآن ، فكأن ما هو من حواس في لا يخلو عن علم الحق حواسها والآن ، ثم يقول إن علم الحق من حواسها ليس من حواسها ، وهو منطق ، بعض قواصم مشتركة من الفلاسفة الأصم كلها ( ١٨ ، ١٩ )

والمطلق، من حيث علاقة موضوعه بالأشياء المتحققة في الخارج، ينقسم قسمين : الأول يشتمل على مسائل المعاني والحدود، وهو قسم الصور؛ ويشتمل الثاني على مساحات القضايا والأفنية والرامي، وهو قسم التصديق. والتصورات — التي أقصحت الحدود في جعلها من غير أن تكون لها علاقة وثيقة بها — ليس لها باعتبار ذاتها، علاقة بالمخرج، أعني أنها لا توصف بصدق أو الكذب. ويقصد انما في التصورات أسطاً ما يرتسم في النفس، أعني كلاً من صور الحريات التي يؤدّيها الحس ومن معاني الأولية المذكورة في الدهش مطرقة، كمي اوجوب والوجود والإمكان<sup>(١)</sup>؛ وهذه الصور والمعاني بقية أولية، يمكن أن نبتة لها عقل الإنسان، وأن تعطين لها معنى، ولكن لا يمكن أن يرتفع له عاين، ولا يمكن سبها باستبطاها عما هو معلوم؛ لأنها بقية نفسها وبقيتها إلى أقصى درجات ايرين<sup>(٢)</sup>

ونتح القضايا من ربط التصورات بعضها ببعض، وهذه القضايا محتدل الصدق والكذب وهي تستند إلى قضايا أولية قائمة في العقل ستخرج منها «قياس والبرهان» وهذه القضايا لأولية بقية نفسها لا تنتج إلى برهان ولا تحتله<sup>(٣)</sup> ولا يمكن الاستثناء عن هذه القضايا الأولية التي هي أسس أو أصول بدئية لا بد منها في الرياضيات وفي علم الطبيعة وفي الأخلاق<sup>(٤)</sup>

وطريقة البرهان الذي توصل به من المعنى البقي إلى المجهول هي، عند الفارابي، المنطق على الحقيقة؛ وليس البحث في معاني والحدود (أعني المقولات)، وفي تأليف القضايا منها (أرمنوطيق) وكذلك الأفنية (أ. لوطيق الأولى) إلا نوطنة للبرهان<sup>(٥)</sup> وأهم

(١) عيون السائل من ٣.

(٢) عمر الفارابي من تصور لا يحق تصور آخر، وتصور يستلزم آخر، وهذا ينطبق على تصور من النوع الأول كالحس والوجود، وبعد أن هذه «معاني» هي مجموعة من كونه في الدهش، لا يمكن إظهارها إلا على شكل بقية، إذ لا شيء أظهر منها (عص المصور من ٣).

(٣) بقية الفارابي أيضاً من صدق لا يدرك إلا شيء، وهو صدق لا يتقدمه شيء، وهو من الأحكام الأولية الصادرة عن كل فهم من حرة (عيون السائل من ٣).

(٤) اندرة فعلة منه عند ١٨٩٥ من ٤٥.

(٥) إحصاء العلوم من ٣٩.



مقاصد البرهان هو الوصول إلى قوانين عم اصطراى يمكن طبقته في جميع المعارف ،  
والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم<sup>(١)</sup>

وأعلى هذه القوانين . عند الغرائى ، قانون النقص الذى به يظهر للعقل صدق قضية  
أو ضرورتها مع كذب بقضيتها أو استحالتها ، في وقت مما يعمل على واحد وعلى هذا  
ينبغى إثبات قضية أفلاطون الثانية Dichotomie على قسمين أسطوريين الكثير Polytome ،  
من حيث الصلاحية لتتبع البحث العلمى

ولا يقع الغرائى فى ناحية الصورية من مبحث البرهان ، بل هو يذهب إلى أن  
البرهان ، على أن يكون أكثر من مجرد طريقة تهدى إلى الدليل الصحيح للوصول إلى  
معرفة الحقيقة ، يجب أن يصل نفسه إلى الحقيقة وأن يولد البرهان ويحدثه . ومبحث البرهان  
لا يقتصر على النظر فى القضايا من حيث دخولها كناية في تركيب الهمس ، بل هو سطر  
في صدق ما يصبه هذه المقاصد في جميع فروع العلم<sup>(٢)</sup> . فليس البرهان عند الغرائى آلة  
للفلسفة حسب ، بل هو آخرى أن يكون جزءاً منها

سواء بما يقدم أن البرهان يتبع إلى عم اصطراى قابل لوجود ضرورى ولكن  
يحد إلى جانب هذا الجانب عام واسع من المسكوت التى لا يستطيع أن يبرها  
إلا معرفة طبقية

وفي مواضع عديدة تبحث إلى درجات أعلى شدة ، أو الطرق التى تحدث  
بها معرفة مسكوت . وتصل بها لأدنى . منسوخة وخطبية ، والشعرية التى أهم ما يقصده  
غايات عمدة . ولكن الغرائى يصبه إلى مواضع العدلية ، ويحمل بها جميعاً منطقاً لما  
يظهر أن يكون حقا ، وليس هو بحق . وهو تنهى فثلا إلى العلم الصحيح لا يقوى إلا على  
الأحكام الضرورية في كذب البرهان ( كما وصفه لاجه ) . فاما العلم فهو يتخذ منه أحيانا

(١) يقول الغرائى في كتاب مجمع من ٢ ، مدرجاً مصداقاً منسوخاً ، وسامعه منسوخاً من  
المنسوخة وهو غير متأكد ، حتى أنه لا يصدق من المنسوخة من لا وفلسفة فيه مدخل ، وعليه فهم ،  
وهو علم ، بعد ذلك إلى

(٢) هناك من يقول أن حكم الغرائى في البرهان هو أن البرهان هو علم ضرورى ،  
بأنه ضرورى ، وأن البرهان هو علم ضرورى ، وأن البرهان هو علم ضرورى ،  
فكان البرهان عند الغرائى العلم .

فيم بين الموضع الحداني والشعرية، ولا عدوان يكون حقيقة واحدة وشعرية أحط أنواع المعرفة، وهو في أي انفرادي كلام باطل وكذب لا قيمة له<sup>(١)</sup>

وفيلسوف يبين عن أبيه في مسألة الكليات، متاحة لإسحاق بن موسى وغيره والشعرية عند الله التي ليس وجوده في الأفراد الخارجية والمحسوسات، بل هو متحد في الله تعالى أيضاً وكذلك الكلّي، فهو لا يوجد وجوداً عرضياً في الأفراد الخارجية حسب، بل يوجد وجوداً حقيقياً في الله تعالى، وافضل لإسحاق يستخرج لكلي من الحوادث طرقاً كثيرة<sup>(٢)</sup> غير أن للكليات وجوداً بديهاً، متقدماً على وجود الحوادث، وإذا فصلة الله إلى تضمن مبادئ الثلاثة المتعلقة بالكلية وهي: يرى القائل بأن الكلّي - في على الجزئي *ante rem*، والرأي القائل بأنه قائم به *in re*، والقائل بأنه هذه *(post rem)*<sup>(٣)</sup> وسكن الوجود ذاته هل مذهباً في حصة المذهب الكلية؟ أحاب الفارابي عن هذه مسألة التي أثارت كثيراً من الرع بين اهل الفلسفة بحالة صحيحة تماماً: فهو يرى أن الوجود عبارة عن علاقة بخوذة أو منطقة، لا أنه مفقود يصدق على شيء، الوجود بالمثل، بحيث يمكن، لو حصل على الشيء في قضية، أن يبقى شيئاً من أمره، فما وجود الشيء إلا الشيء نفسه<sup>(٤)</sup>

### ٦ - المذهب، الله:

ورقة الفارابي المنطقة رها أيضاً متحدة في مذهبه في بعد الطبيعة، وهذا بعد فكرة

(١) يقول الفارابي إن - ما نرى كذا أقل من حقيقته - فليس من كتاب مواضع الله، والذي كذا من أول حقيقته، واحد من كتاب الحقيقة، والذي كذا أكثر من حقيقته، واحد من كتاب صناعة الملائكة، وبرهان السكوت كذا صناعة حكم من كتاب صناعة شعر، كتاب ما بهي أن يقدم من ١ -

(٢) كتاب الجمع من ٢٢٣ يقول الفارابي إن المذهب من آلات الإدراك، وإدراكه هو أن يكون لغزاً، ومعها خمس كلمات، وهي لغز على الحقيقة

(٣) انظر مسائل منطقية وأخوة عنها من ١١٦ - ١١٠ طبع مصر، وتضمن المسكر من ١١٥ وما بعده، ١٢٩، ١٥٣ - ١٥٤

(٤) مسألة سادسة عشرة من مسائل الطبيعة والأخوة عنها، إذ ظهر الزمان الطبيعي في قولنا: الإنسان موجود، مع أن هذه القضية ذات محمول، لأن وجود الشيء [عنده] ليس هو غير شيء، ودانها انظر انفس وجد من كذا من حدى، وأنها نقل لصدق أو كذب - فهي عند د ب محمول

الممكن ويوجب غيره بدلا من فكرة لحدوث والتقديم

يذهب امرأتى إلى أن كل موجود موجود واجب موجود أو ممكن لوجوده؛ وليس  
نعم سوى هذين لصريحتين من لوجود<sup>(١)</sup> "ولم يكن كل ممكن لا بد أن يفقد سببه منه"  
نُحَرِّجُه إلى اوجود، وما يطري أن الممكن لا يمكن أن يتسلسل إلى غير نهاية، فلا بد لنا  
من القول بوجود موجود واجب لوجوده، لا أنه لا بد له<sup>(٢)</sup>، له بذاته الكمال الأسمى،  
وهو بأفضل من جميع حياته منذ الآن، ونتم بدنه، ولا معترية الله من حال إلى حال،  
عقل محض، وحيث محض، وممكن محض، وعقل محض<sup>(٣)</sup> - وهذه الأشياء الثلاثة هي كماله  
واحد - وله عتبة الممكن والحال وهو له أنطق المبرور بدنه لا يرهون عنه، بل هو  
رهان على جميع لأشياء، وهو أمانة لأولى لحدوث<sup>(٤)</sup> وتتمه بين دونه

ومعنى لوجوده حب محض في دونه الله تعالى على أنه يحب أن يكون واحدا لا شريك  
له<sup>(٥)</sup>، وقد كانت ثمرة لوجوده، كل منها واجب الوجود، ولكاماتة بين من وجوده  
ومتباينين من وجه؛ وما به إلا أن عرفه الله تعالى، فلا يكون كل منهما وحداً لذاته  
وإذن لا وجود لدى له عتبة الكمال يحب أن يكون واحداً

وهذا لوجود الأول الواحد المتعاضد متحقق بسببه قد؛ وقد كان وحداً لذاته  
لا مركب فيه، ولم كان لا أحسن له، فلا تمكن حده؛ غير أن لإسناد شئت لا يرى  
أحسن الأسمى بدنه على منتهى الكمال، وإذا وصف بصفت باب لا تذلل على أنه في التي  
حررت العادة أن تذلل على<sup>(٦)</sup>، بل على معنى أنشرف وأعلى، بحفته هو وخصص الصفت  
تضاف لذات من حيث هي، ومقصود نطق عليها من حيث علاقتها بالعالَم، من غير أن  
تكون هذا مقصداً لوحدة الذات لإثباته<sup>(٧)</sup> على أن هذه الصفت جملة يحب أن تعتبر

(١) وعاد مع مسحة لوجود إلى هذين القسمين بقسم الواجب إلى وجود بالذات وإلى  
واجب وجوده، وهو ممكن واحد غير ممكن من ٤٧ صفة من ١

(٢) هذا على (الصفحة) من ١٠٠، وفي بعض النسخ (الصفحة) من ١٠٠

(٣) كتاب ١٠٠ من ١٠٠ صفة من ٩

(٤) أدلة على صفة من ٩، وفي بعض النسخ (الصفحة) من ٩، وفي بعض النسخ (الصفحة) من ٩  
من ٤ - ١٠٠ صفة من ٩

(٥) كتاب جمع من ١٠٠، ونسبة الفاصلة من ١٧ - ١٨

(٦) الدية الفاصلة من ١٨

مخارية ، لا يدرك كنهه . لا طريق لتخيل القاصر<sup>(١)</sup> ؛ ولذا كان الباري<sup>(٢)</sup> أكل الموجودات  
فالواجب أن تكون معرفته أكل معرفة ، لأن معرفته بالرياضيات مثلاً أكل من  
معرفة الطبيعيات ، لا يطرأ إلى أن موضوع لأوى أكل من موضوع الثانية<sup>(٣)</sup> ؛ ولكنما  
أمام الموجود الأكل كانه أمام أقوى الأوار ، فمن لا يستطيع احتياله يصعب أكله ،  
فانصف الناس عن ملائمتها لعدة يقيد معارفنا<sup>(٤)</sup> ويعرفها

## ٧ - العالم العلوي

ومعرفته لله من الموجودات التي صدر عنه ويصدر عنها ، عن بعض أوثق من معرفته  
له في ذاته ، من الله تعالى صدر الكل ، وعنه هو قدره المضي ، ومن قبله له حد  
العالم ؛ وعلّة الأشياء جميعاً ليست هي إرادة حادق صدر عن كل شيء ، بل عليه ما  
عب عنه<sup>(٥)</sup>

وعند الله ، منذ الأزل ، صور لأشياء ومثله.

ويعلم عنه منذ الأزل مثله ، المسمى بالموجود الثاني<sup>(٦)</sup> ، أو العقل الأول<sup>(٧)</sup> ، وهو  
الذي يترك تلك الآلة

وتأتي بعدها العقل يقول الأفلاك الثانية ، يصدّر بعضها عن بعض ، وكل واحد  
منها نوع على حدة<sup>(٨)</sup> . وهذه العقول هي التي تصدر عنها الأحرار الدنياوية ، والعقول السبعة  
محتمة - وهي التي تسمى ملائكة السماء - هي عبارة عن صورة الموجود الثانية

وفي المرحلة الثالثة يوجد العقل الثالث في الإنسان ، وهو اسمي أصلاً ، وح "قدس"<sup>(٩)</sup> .

وهو الذي يصل العالم العلوي بالعالم السفلي

(١) بديهة خاصة من ١٤

(٢) و (٣) بديهة خاصة من ١٩

(٤) على أن الباري هو الوجود لأشياء عنه ليس من صفاته تصدّر ، ولا هو على سبيل  
العلم ، بل هو كونه له معرفة وصدورها وحدتها ، وهو موجود في ذاته ، كونه  
بديهة . ولا بد من عدم وجوده في وجوده على ما علم ، بل هو عليه علة الموجود الثاني  
بديهة على ما علم

(٥) المديّة القاصلة من ١٩

(٦) عيوى السائل من ٧ ، والمديّة القاصلة من ١٩

(٧) ٧

٨ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠ ١٠١ ١٠٢ ١٠٣ ١٠٤ ١٠٥ ١٠٦ ١٠٧ ١٠٨ ١٠٩ ١١٠ ١١١ ١١٢ ١١٣ ١١٤ ١١٥ ١١٦ ١١٧ ١١٨ ١١٩ ١٢٠ ١٢١ ١٢٢ ١٢٣ ١٢٤ ١٢٥ ١٢٦ ١٢٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠ ١٣١ ١٣٢ ١٣٣ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٦ ١٣٧ ١٣٨ ١٣٩ ١٤٠ ١٤١ ١٤٢ ١٤٣ ١٤٤ ١٤٥ ١٤٦ ١٤٧ ١٤٨ ١٤٩ ١٥٠ ١٥١ ١٥٢ ١٥٣ ١٥٤ ١٥٥ ١٥٦ ١٥٧ ١٥٨ ١٥٩ ١٦٠ ١٦١ ١٦٢ ١٦٣ ١٦٤ ١٦٥ ١٦٦ ١٦٧ ١٦٨ ١٦٩ ١٧٠ ١٧١ ١٧٢ ١٧٣ ١٧٤ ١٧٥ ١٧٦ ١٧٧ ١٧٨ ١٧٩ ١٨٠ ١٨١ ١٨٢ ١٨٣ ١٨٤ ١٨٥ ١٨٦ ١٨٧ ١٨٨ ١٨٩ ١٩٠ ١٩١ ١٩٢ ١٩٣ ١٩٤ ١٩٥ ١٩٦ ١٩٧ ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٠ ٢٠١ ٢٠٢ ٢٠٣ ٢٠٤ ٢٠٥ ٢٠٦ ٢٠٧ ٢٠٨ ٢٠٩ ٢١٠ ٢١١ ٢١٢ ٢١٣ ٢١٤ ٢١٥ ٢١٦ ٢١٧ ٢١٨ ٢١٩ ٢٢٠ ٢٢١ ٢٢٢ ٢٢٣ ٢٢٤ ٢٢٥ ٢٢٦ ٢٢٧ ٢٢٨ ٢٢٩ ٢٣٠ ٢٣١ ٢٣٢ ٢٣٣ ٢٣٤ ٢٣٥ ٢٣٦ ٢٣٧ ٢٣٨ ٢٣٩ ٢٤٠ ٢٤١ ٢٤٢ ٢٤٣ ٢٤٤ ٢٤٥ ٢٤٦ ٢٤٧ ٢٤٨ ٢٤٩ ٢٥٠ ٢٥١ ٢٥٢ ٢٥٣ ٢٥٤ ٢٥٥ ٢٥٦ ٢٥٧ ٢٥٨ ٢٥٩ ٢٦٠ ٢٦١ ٢٦٢ ٢٦٣ ٢٦٤ ٢٦٥ ٢٦٦ ٢٦٧ ٢٦٨ ٢٦٩ ٢٧٠ ٢٧١ ٢٧٢ ٢٧٣ ٢٧٤ ٢٧٥ ٢٧٦ ٢٧٧ ٢٧٨ ٢٧٩ ٢٨٠ ٢٨١ ٢٨٢ ٢٨٣ ٢٨٤ ٢٨٥ ٢٨٦ ٢٨٧ ٢٨٨ ٢٨٩ ٢٩٠ ٢٩١ ٢٩٢ ٢٩٣ ٢٩٤ ٢٩٥ ٢٩٦ ٢٩٧ ٢٩٨ ٢٩٩ ٣٠٠ ٣٠١ ٣٠٢ ٣٠٣ ٣٠٤ ٣٠٥ ٣٠٦ ٣٠٧ ٣٠٨ ٣٠٩ ٣١٠ ٣١١ ٣١٢ ٣١٣ ٣١٤ ٣١٥ ٣١٦ ٣١٧ ٣١٨ ٣١٩ ٣٢٠ ٣٢١ ٣٢٢ ٣٢٣ ٣٢٤ ٣٢٥ ٣٢٦ ٣٢٧ ٣٢٨ ٣٢٩ ٣٣٠ ٣٣١ ٣٣٢ ٣٣٣ ٣٣٤ ٣٣٥ ٣٣٦ ٣٣٧ ٣٣٨ ٣٣٩ ٣٤٠ ٣٤١ ٣٤٢ ٣٤٣ ٣٤٤ ٣٤٥ ٣٤٦ ٣٤٧ ٣٤٨ ٣٤٩ ٣٥٠ ٣٥١ ٣٥٢ ٣٥٣ ٣٥٤ ٣٥٥ ٣٥٦ ٣٥٧ ٣٥٨ ٣٥٩ ٣٦٠ ٣٦١ ٣٦٢ ٣٦٣ ٣٦٤ ٣٦٥ ٣٦٦ ٣٦٧ ٣٦٨ ٣٦٩ ٣٧٠ ٣٧١ ٣٧٢ ٣٧٣ ٣٧٤ ٣٧٥ ٣٧٦ ٣٧٧ ٣٧٨ ٣٧٩ ٣٨٠ ٣٨١ ٣٨٢ ٣٨٣ ٣٨٤ ٣٨٥ ٣٨٦ ٣٨٧ ٣٨٨ ٣٨٩ ٣٩٠ ٣٩١ ٣٩٢ ٣٩٣ ٣٩٤ ٣٩٥ ٣٩٦ ٣٩٧ ٣٩٨ ٣٩٩ ٤٠٠ ٤٠١ ٤٠٢ ٤٠٣ ٤٠٤ ٤٠٥ ٤٠٦ ٤٠٧ ٤٠٨ ٤٠٩ ٤١٠ ٤١١ ٤١٢ ٤١٣ ٤١٤ ٤١٥ ٤١٦ ٤١٧ ٤١٨ ٤١٩ ٤٢٠ ٤٢١ ٤٢٢ ٤٢٣ ٤٢٤ ٤٢٥ ٤٢٦ ٤٢٧ ٤٢٨ ٤٢٩ ٤٣٠ ٤٣١ ٤٣٢ ٤٣٣ ٤٣٤ ٤٣٥ ٤٣٦ ٤٣٧ ٤٣٨ ٤٣٩ ٤٤٠ ٤٤١ ٤٤٢ ٤٤٣ ٤٤٤ ٤٤٥ ٤٤٦ ٤٤٧ ٤٤٨ ٤٤٩ ٤٥٠ ٤٥١ ٤٥٢ ٤٥٣ ٤٥٤ ٤٥٥ ٤٥٦ ٤٥٧ ٤٥٨ ٤٥٩ ٤٦٠ ٤٦١ ٤٦٢ ٤٦٣ ٤٦٤ ٤٦٥ ٤٦٦ ٤٦٧ ٤٦٨ ٤٦٩ ٤٧٠ ٤٧١ ٤٧٢ ٤٧٣ ٤٧٤ ٤٧٥ ٤٧٦ ٤٧٧ ٤٧٨ ٤٧٩ ٤٨٠ ٤٨١ ٤٨٢ ٤٨٣ ٤٨٤ ٤٨٥ ٤٨٦ ٤٨٧ ٤٨٨ ٤٨٩ ٤٩٠ ٤٩١ ٤٩٢ ٤٩٣ ٤٩٤ ٤٩٥ ٤٩٦ ٤٩٧ ٤٩٨ ٤٩٩ ٥٠٠ ٥٠١ ٥٠٢ ٥٠٣ ٥٠٤ ٥٠٥ ٥٠٦ ٥٠٧ ٥٠٨ ٥٠٩ ٥١٠ ٥١١ ٥١٢ ٥١٣ ٥١٤ ٥١٥ ٥١٦ ٥١٧ ٥١٨ ٥١٩ ٥٢٠ ٥٢١ ٥٢٢ ٥٢٣ ٥٢٤ ٥٢٥ ٥٢٦ ٥٢٧ ٥٢٨ ٥٢٩ ٥٣٠ ٥٣١ ٥٣٢ ٥٣٣ ٥٣٤ ٥٣٥ ٥٣٦ ٥٣٧ ٥٣٨ ٥٣٩ ٥٤٠ ٥٤١ ٥٤٢ ٥٤٣ ٥٤٤ ٥٤٥ ٥٤٦ ٥٤٧ ٥٤٨ ٥٤٩ ٥٥٠ ٥٥١ ٥٥٢ ٥٥٣ ٥٥٤ ٥٥٥ ٥٥٦ ٥٥٧ ٥٥٨ ٥٥٩ ٥٦٠ ٥٦١ ٥٦٢ ٥٦٣ ٥٦٤ ٥٦٥ ٥٦٦ ٥٦٧ ٥٦٨ ٥٦٩ ٥٧٠ ٥٧١ ٥٧٢ ٥٧٣ ٥٧٤ ٥٧٥ ٥٧٦ ٥٧٧ ٥٧٨ ٥٧٩ ٥٨٠ ٥٨١ ٥٨٢ ٥٨٣ ٥٨٤ ٥٨٥ ٥٨٦ ٥٨٧ ٥٨٨ ٥٨٩ ٥٩٠ ٥٩١ ٥٩٢ ٥٩٣ ٥٩٤ ٥٩٥ ٥٩٦ ٥٩٧ ٥٩٨ ٥٩٩ ٦٠٠ ٦٠١ ٦٠٢ ٦٠٣ ٦٠٤ ٦٠٥ ٦٠٦ ٦٠٧ ٦٠٨ ٦٠٩ ٦١٠ ٦١١ ٦١٢ ٦١٣ ٦١٤ ٦١٥ ٦١٦ ٦١٧ ٦١٨ ٦١٩ ٦٢٠ ٦٢١ ٦٢٢ ٦٢٣ ٦٢٤ ٦٢٥ ٦٢٦ ٦٢٧ ٦٢٨ ٦٢٩ ٦٣٠ ٦٣١ ٦٣٢ ٦٣٣ ٦٣٤ ٦٣٥ ٦٣٦ ٦٣٧ ٦٣٨ ٦٣٩ ٦٤٠ ٦٤١ ٦٤٢ ٦٤٣ ٦٤٤ ٦٤٥ ٦٤٦ ٦٤٧ ٦٤٨ ٦٤٩ ٦٥٠ ٦٥١ ٦٥٢ ٦٥٣ ٦٥٤ ٦٥٥ ٦٥٦ ٦٥٧ ٦٥٨ ٦٥٩ ٦٦٠ ٦٦١ ٦٦٢ ٦٦٣ ٦٦٤ ٦٦٥ ٦٦٦ ٦٦٧ ٦٦٨ ٦٦٩ ٦٧٠ ٦٧١ ٦٧٢ ٦٧٣ ٦٧٤ ٦٧٥ ٦٧٦ ٦٧٧ ٦٧٨ ٦٧٩ ٦٨٠ ٦٨١ ٦٨٢ ٦٨٣ ٦٨٤ ٦٨٥ ٦٨٦ ٦٨٧ ٦٨٨ ٦٨٩ ٦٩٠ ٦٩١ ٦٩٢ ٦٩٣ ٦٩٤ ٦٩٥ ٦٩٦ ٦٩٧ ٦٩٨ ٦٩٩ ٧٠٠ ٧٠١ ٧٠٢ ٧٠٣ ٧٠٤ ٧٠٥ ٧٠٦ ٧٠٧ ٧٠٨ ٧٠٩ ٧١٠ ٧١١ ٧١٢ ٧١٣ ٧١٤ ٧١٥ ٧١٦ ٧١٧ ٧١٨ ٧١٩ ٧٢٠ ٧٢١ ٧٢٢ ٧٢٣ ٧٢٤ ٧٢٥ ٧٢٦ ٧٢٧ ٧٢٨ ٧٢٩ ٧٣٠ ٧٣١ ٧٣٢ ٧٣٣ ٧٣٤ ٧٣٥ ٧٣٦ ٧٣٧ ٧٣٨ ٧٣٩ ٧٤٠ ٧٤١ ٧٤٢ ٧٤٣ ٧٤٤ ٧٤٥ ٧٤٦ ٧٤٧ ٧٤٨ ٧٤٩ ٧٥٠ ٧٥١ ٧٥٢ ٧٥٣ ٧٥٤ ٧٥٥ ٧٥٦ ٧٥٧ ٧٥٨ ٧٥٩ ٧٦٠ ٧٦١ ٧٦٢ ٧٦٣ ٧٦٤ ٧٦٥ ٧٦٦ ٧٦٧ ٧٦٨ ٧٦٩ ٧٧٠ ٧٧١ ٧٧٢ ٧٧٣ ٧٧٤ ٧٧٥ ٧٧٦ ٧٧٧ ٧٧٨ ٧٧٩ ٧٨٠ ٧٨١ ٧٨٢ ٧٨٣ ٧٨٤ ٧٨٥ ٧٨٦ ٧٨٧ ٧٨٨ ٧٨٩ ٧٩٠ ٧٩١ ٧٩٢ ٧٩٣ ٧٩٤ ٧٩٥ ٧٩٦ ٧٩٧ ٧٩٨ ٧٩٩ ٨٠٠ ٨٠١ ٨٠٢ ٨٠٣ ٨٠٤ ٨٠٥ ٨٠٦ ٨٠٧ ٨٠٨ ٨٠٩ ٨١٠ ٨١١ ٨١٢ ٨١٣ ٨١٤ ٨١٥ ٨١٦ ٨١٧ ٨١٨ ٨١٩ ٨٢٠ ٨٢١ ٨٢٢ ٨٢٣ ٨٢٤ ٨٢٥ ٨٢٦ ٨٢٧ ٨٢٨ ٨٢٩ ٨٣٠ ٨٣١ ٨٣٢ ٨٣٣ ٨٣٤ ٨٣٥ ٨٣٦ ٨٣٧ ٨٣٨ ٨٣٩ ٨٤٠ ٨٤١ ٨٤٢ ٨٤٣ ٨٤٤ ٨٤٥ ٨٤٦ ٨٤٧ ٨٤٨ ٨٤٩ ٨٥٠ ٨٥١ ٨٥٢ ٨٥٣ ٨٥٤ ٨٥٥ ٨٥٦ ٨٥٧ ٨٥٨ ٨٥٩ ٨٦٠ ٨٦١ ٨٦٢ ٨٦٣ ٨٦٤ ٨٦٥ ٨٦٦ ٨٦٧ ٨٦٨ ٨٦٩ ٨٧٠ ٨٧١ ٨٧٢ ٨٧٣ ٨٧٤ ٨٧٥ ٨٧٦ ٨٧٧ ٨٧٨ ٨٧٩ ٨٨٠ ٨٨١ ٨٨٢ ٨٨٣ ٨٨٤ ٨٨٥ ٨٨٦ ٨٨٧ ٨٨٨ ٨٨٩ ٨٩٠ ٨٩١ ٨٩٢ ٨٩٣ ٨٩٤ ٨٩٥ ٨٩٦ ٨٩٧ ٨٩٨ ٨٩٩ ٩٠٠ ٩٠١ ٩٠٢ ٩٠٣ ٩٠٤ ٩٠٥ ٩٠٦ ٩٠٧ ٩٠٨ ٩٠٩ ٩١٠ ٩١١ ٩١٢ ٩١٣ ٩١٤ ٩١٥ ٩١٦ ٩١٧ ٩١٨ ٩١٩ ٩٢٠ ٩٢١ ٩٢٢ ٩٢٣ ٩٢٤ ٩٢٥ ٩٢٦ ٩٢٧ ٩٢٨ ٩٢٩ ٩٣٠ ٩٣١ ٩٣٢ ٩٣٣ ٩٣٤ ٩٣٥ ٩٣٦ ٩٣٧ ٩٣٨ ٩٣٩ ٩٤٠ ٩٤١ ٩٤٢ ٩٤٣ ٩٤٤ ٩٤٥ ٩٤٦ ٩٤٧ ٩٤٨ ٩٤٩ ٩٥٠ ٩٥١ ٩٥٢ ٩٥٣ ٩٥٤ ٩٥٥ ٩٥٦ ٩٥٧ ٩٥٨ ٩٥٩ ٩٦٠ ٩٦١ ٩٦٢ ٩٦٣ ٩٦٤ ٩٦٥ ٩٦٦ ٩٦٧ ٩٦٨ ٩٦٩ ٩٧٠ ٩٧١ ٩٧٢ ٩٧٣ ٩٧٤ ٩٧٥ ٩٧٦ ٩٧٧ ٩٧٨ ٩٧٩ ٩٨٠ ٩٨١ ٩٨٢ ٩٨٣ ٩٨٤ ٩٨٥ ٩٨٦ ٩٨٧ ٩٨٨ ٩٨٩ ٩٩٠ ٩٩١ ٩٩٢ ٩٩٣ ٩٩٤ ٩٩٥ ٩٩٦ ٩٩٧ ٩٩٨ ٩٩٩ ١٠٠٠ ١٠٠١ ١٠٠٢ ١٠٠٣ ١٠٠٤ ١٠٠٥ ١٠٠٦ ١٠٠٧ ١٠٠٨ ١٠٠٩ ١٠١٠ ١٠١١ ١٠١٢ ١٠١٣ ١٠١٤ ١٠١٥ ١٠١٦ ١٠١٧ ١٠١٨ ١٠١٩ ١٠٢٠ ١٠٢١ ١٠٢٢ ١٠٢٣ ١٠٢٤ ١٠٢٥ ١٠٢٦ ١٠٢٧ ١٠٢٨ ١٠٢٩ ١٠٣٠ ١٠٣١ ١٠٣٢ ١٠٣٣ ١٠٣٤ ١٠٣٥ ١٠٣٦ ١٠٣٧ ١٠٣٨ ١٠٣٩ ١٠٤٠ ١٠٤١ ١٠٤٢ ١٠٤٣ ١٠٤٤ ١٠٤٥ ١٠٤٦ ١٠٤٧ ١٠٤٨ ١٠٤٩ ١٠٥٠ ١٠٥١ ١٠٥٢ ١٠٥٣ ١٠٥٤ ١٠٥٥ ١٠٥٦ ١٠٥٧ ١٠٥٨ ١٠٥٩ ١٠٦٠ ١٠٦١ ١٠٦٢ ١٠٦٣ ١٠٦٤ ١٠٦٥ ١٠٦٦ ١٠٦٧ ١٠٦٨ ١٠٦٩ ١٠٧٠ ١٠٧١ ١٠٧٢ ١٠٧٣ ١٠٧٤ ١٠٧٥ ١٠٧٦ ١٠٧٧ ١٠٧٨ ١٠٧٩ ١٠٨٠ ١٠٨١ ١٠٨٢ ١٠٨٣ ١٠٨٤ ١٠٨٥ ١٠٨٦ ١٠٨٧ ١٠٨٨ ١٠٨٩ ١٠٩٠ ١٠٩١ ١٠٩٢ ١٠٩٣ ١٠٩٤ ١٠٩٥ ١٠٩٦ ١٠٩٧ ١٠٩٨ ١٠٩٩ ١١٠٠ ١١٠١ ١١٠٢ ١١٠٣ ١١٠٤ ١١٠٥ ١١٠٦ ١١٠٧ ١١٠٨ ١١٠٩ ١١١٠ ١١١١ ١١١٢ ١١١٣ ١١١٤ ١١١٥ ١١١٦ ١١١٧ ١١١٨ ١١١٩ ١١٢٠ ١١٢١ ١١٢٢ ١١٢٣ ١١٢٤ ١١٢٥ ١١٢٦ ١١٢٧ ١١٢٨ ١١٢٩ ١١٣٠ ١١٣١ ١١٣٢ ١١٣٣ ١١٣٤ ١١٣٥ ١١٣٦ ١١٣٧ ١١٣٨ ١١٣٩ ١١٤٠ ١١٤١ ١١٤٢ ١١٤٣ ١١٤٤ ١١٤٥ ١١٤٦ ١١٤٧ ١١٤٨ ١١٤٩ ١١٥٠ ١١٥١ ١١٥٢ ١١٥٣ ١١٥٤ ١١٥٥ ١١٥٦ ١١٥٧ ١١٥٨ ١١٥٩ ١١٦٠ ١١٦١ ١١٦٢ ١١٦٣ ١١٦٤ ١١٦٥ ١١٦٦ ١١٦٧ ١١٦٨ ١١٦٩ ١١٧٠ ١١٧١ ١١٧٢ ١١٧٣ ١١٧٤ ١١٧٥ ١١٧٦ ١١٧٧ ١١٧٨ ١١٧٩ ١١٨٠ ١١٨١ ١١٨٢ ١١٨٣ ١١٨٤ ١١٨٥ ١١٨٦ ١١٨٧ ١١٨٨ ١١٨٩ ١١٩٠ ١١٩١ ١١٩٢ ١١٩٣ ١١٩٤ ١١٩٥ ١١٩٦ ١١٩٧ ١١٩٨ ١١٩٩ ١٢٠٠ ١٢٠١ ١٢٠٢ ١٢٠٣ ١٢٠٤ ١٢٠٥ ١٢٠٦ ١٢٠٧ ١٢٠٨ ١٢٠٩ ١٢١٠ ١٢١١ ١٢١٢ ١٢١٣ ١٢١٤ ١٢١٥ ١٢١٦ ١٢١٧ ١٢١٨ ١٢١٩ ١٢٢٠ ١٢٢١ ١٢٢٢ ١٢٢٣ ١٢٢٤ ١٢٢٥ ١٢٢٦ ١٢٢٧ ١٢٢٨ ١٢٢٩ ١٢٣٠ ١٢٣١ ١٢٣٢ ١٢٣٣ ١٢٣٤ ١٢٣٥ ١٢٣٦ ١٢٣٧ ١٢٣٨ ١٢٣٩ ١٢٤٠ ١٢٤١ ١٢٤٢ ١٢٤٣ ١٢٤٤ ١٢٤٥ ١٢٤٦ ١٢٤٧ ١٢٤٨ ١٢٤٩ ١٢٥٠ ١٢٥١ ١٢٥٢ ١٢٥٣ ١٢٥٤ ١٢٥٥ ١٢٥٦ ١٢٥٧ ١٢٥٨ ١٢٥٩ ١٢٦٠ ١٢٦١ ١٢٦٢ ١٢٦٣ ١٢٦٤ ١٢٦٥ ١٢٦٦ ١٢٦٧ ١٢٦٨ ١٢٦٩ ١٢٧٠ ١٢٧١ ١٢٧٢ ١٢٧٣ ١٢٧٤ ١٢٧٥ ١٢٧٦ ١٢٧٧ ١٢٧٨ ١٢٧٩ ١٢٨٠ ١٢٨١ ١٢٨٢ ١٢٨٣ ١٢٨٤ ١٢٨٥ ١٢٨٦ ١٢٨٧ ١٢٨٨ ١٢٨٩ ١٢٩٠ ١٢٩١ ١٢٩٢ ١٢٩٣ ١٢٩٤ ١٢٩٥ ١٢٩٦ ١٢٩٧ ١٢٩٨ ١٢٩٩ ١٣٠٠ ١٣٠١ ١٣٠٢ ١٣٠٣ ١٣٠٤ ١٣٠٥ ١٣٠٦ ١٣٠٧ ١٣٠٨ ١٣٠٩ ١٣١٠ ١٣١١ ١٣١٢ ١٣١٣ ١٣١٤ ١٣١٥ ١٣١٦ ١٣١٧ ١٣١٨ ١٣١٩ ١٣٢٠ ١٣٢١ ١٣٢٢ ١٣٢٣ ١٣٢٤ ١٣٢٥ ١٣٢٦ ١٣٢٧ ١٣٢٨ ١٣٢٩ ١٣٣٠ ١٣٣١ ١٣٣٢ ١٣٣٣ ١٣٣٤ ١٣٣٥ ١٣٣٦ ١٣٣٧ ١٣٣٨ ١٣٣٩ ١٣٤٠ ١٣٤١ ١٣٤٢ ١٣٤٣ ١٣٤٤ ١٣٤٥ ١٣٤٦ ١٣٤٧ ١٣٤٨ ١٣٤٩ ١٣٥٠ ١٣٥١ ١٣٥٢ ١٣٥٣ ١٣٥٤ ١٣٥٥ ١٣٥٦ ١٣٥٧ ١٣٥٨ ١٣٥٩ ١٣٦٠ ١٣٦١ ١٣٦٢ ١٣٦٣ ١٣٦٤ ١٣٦٥ ١٣٦٦ ١٣٦٧ ١٣٦٨ ١٣٦٩ ١٣٧٠ ١٣٧١ ١٣٧٢ ١٣٧٣ ١٣٧٤ ١٣٧٥ ١٣٧٦ ١٣٧٧ ١٣٧٨ ١٣٧٩ ١٣٨٠ ١٣٨١ ١٣٨٢ ١٣٨٣ ١٣٨٤ ١٣٨٥ ١٣٨٦ ١٣٨٧ ١٣٨٨ ١٣٨٩ ١٣٩٠ ١٣٩١ ١٣٩٢ ١٣٩٣ ١٣٩٤ ١٣٩٥ ١٣٩٦ ١٣٩٧ ١٣٩٨ ١٣٩٩ ١٤٠٠ ١٤٠١ ١٤٠٢ ١٤٠٣ ١٤٠٤ ١٤٠٥ ١٤٠٦ ١٤٠٧ ١٤٠٨ ١٤٠٩ ١٤١٠ ١٤١١ ١٤١٢ ١٤١٣ ١٤١٤ ١٤١٥ ١٤١٦ ١٤١٧ ١٤١٨ ١٤١٩ ١٤٢٠ ١٤٢١ ١٤٢٢ ١٤٢٣ ١٤٢٤ ١٤٢٥ ١٤٢٦ ١٤٢٧ ١٤٢٨ ١٤٢٩ ١٤٣٠ ١٤٣١ ١٤٣٢ ١٤٣٣ ١٤٣٤ ١٤٣٥ ١٤٣٦ ١٤٣٧ ١٤٣٨ ١٤٣٩ ١٤٤٠ ١٤٤١ ١٤٤٢ ١٤٤٣ ١٤٤٤ ١٤٤٥ ١٤٤٦ ١٤٤٧ ١٤٤٨ ١٤٤٩ ١٤٥٠ ١٤٥١ ١٤٥٢ ١٤٥٣ ١٤٥٤ ١٤٥٥ ١٤٥٦ ١٤٥٧ ١٤٥٨ ١٤٥٩ ١٤٦٠ ١٤٦١ ١٤٦٢ ١٤٦٣ ١٤٦٤ ١٤٦٥ ١٤٦٦ ١٤٦٧ ١٤٦٨ ١٤٦٩ ١٤٧٠ ١٤٧١ ١٤٧٢ ١٤٧٣ ١٤٧٤ ١٤٧٥ ١٤٧٦ ١٤٧٧ ١٤٧٨ ١٤٧٩ ١٤٨٠ ١٤٨١ ١٤٨٢ ١٤٨٣ ١٤٨٤ ١٤٨٥ ١٤٨٦ ١٤٨٧ ١٤٨٨ ١٤٨٩ ١٤٩٠ ١٤٩١ ١٤٩٢ ١٤



صل إلى الفلك الأدنى ، وهو تلك الشمس ؛ وهذا القبح يتفق مع عدم الأفلاك عند  
 بطليموس<sup>(١)</sup> كما عرف هذا النظام كل منصف من كتب الكوسموس الإلهية له التي  
 على ذلك . ويسمى على طرقة مذهب الصدوق في مذهب الأفلاطوني الجديد .  
 والأفلاك باطنية ، وألف مسألة متقدمة ، لأن البحود واحد ، ويحد الماء وحفظ  
 وجوده شيء واحد<sup>(٢)</sup> وليس به مظهر لوحدة ذات لينة فقط ، ولكنه أيضاً ، في  
 نظامه يدعى ، مظهر للعدل الأدنى ، فبعد في رتبة ونظم على هذه طرقة وحكيم معا

## ٨٦ - العالم السفلي

والعالم السفلي الذي يقع دور تحت أفق متوافقة كثيراً على عدم أفلاك السوية<sup>(٣)</sup> ،  
 غير أن تير هذا الماء المسمى ، كما معروف باندعة ، بعد ذلك في حتمه ، من  
 حيث ما يجب أن يكون فيه من هذه<sup>(٤)</sup> أما تأثير طرقات بعد ذلك فهو يقوم على فعل طبيعي  
 بعضها في البعض الآخر ، أي أنه يحدث وتفاوت بين نهائياً من البحرية

والله في حتمه بعد علم أحكام النجوم<sup>(٥)</sup> الذي يمر وكل يمكن (حدث عاص)  
 وكل شيء غير متوافق في فعل الكواكب وفردية<sup>(٦)</sup> لأن يمكن (حدث عاص)  
 متميز ، ولا يمكن معرفته معرفة قديمة<sup>(٧)</sup> ونقول أنه أي ، كما دل أرسطو من قبل ، إن

(١) بعد في رتبة عاص ، وقد سمعنا من ذلك ، في المسئلة الكاملة من ١٩ - ٢٠ .  
 ونظير أن ما في ذلك من علم في رتبة عاص ، وقد سمعنا من ذلك ، في المسئلة الكاملة من ١٩ - ٢٠ .  
 ونظير أن ما في ذلك من علم في رتبة عاص ، وقد سمعنا من ذلك ، في المسئلة الكاملة من ١٩ - ٢٠ .  
 ونظير أن ما في ذلك من علم في رتبة عاص ، وقد سمعنا من ذلك ، في المسئلة الكاملة من ١٩ - ٢٠ .

(٢) في رتبة عاص ، وقد سمعنا من ذلك ، في المسئلة الكاملة من ١٩ - ٢٠ .  
 ونظير أن ما في ذلك من علم في رتبة عاص ، وقد سمعنا من ذلك ، في المسئلة الكاملة من ١٩ - ٢٠ .  
 ونظير أن ما في ذلك من علم في رتبة عاص ، وقد سمعنا من ذلك ، في المسئلة الكاملة من ١٩ - ٢٠ .  
 ونظير أن ما في ذلك من علم في رتبة عاص ، وقد سمعنا من ذلك ، في المسئلة الكاملة من ١٩ - ٢٠ .

(٣) في رتبة عاص ، وقد سمعنا من ذلك ، في المسئلة الكاملة من ١٩ - ٢٠ .  
 ونظير أن ما في ذلك من علم في رتبة عاص ، وقد سمعنا من ذلك ، في المسئلة الكاملة من ١٩ - ٢٠ .  
 ونظير أن ما في ذلك من علم في رتبة عاص ، وقد سمعنا من ذلك ، في المسئلة الكاملة من ١٩ - ٢٠ .  
 ونظير أن ما في ذلك من علم في رتبة عاص ، وقد سمعنا من ذلك ، في المسئلة الكاملة من ١٩ - ٢٠ .

(٤) في رتبة عاص ، وقد سمعنا من ذلك ، في المسئلة الكاملة من ١٩ - ٢٠ .  
 ونظير أن ما في ذلك من علم في رتبة عاص ، وقد سمعنا من ذلك ، في المسئلة الكاملة من ١٩ - ٢٠ .  
 ونظير أن ما في ذلك من علم في رتبة عاص ، وقد سمعنا من ذلك ، في المسئلة الكاملة من ١٩ - ٢٠ .  
 ونظير أن ما في ذلك من علم في رتبة عاص ، وقد سمعنا من ذلك ، في المسئلة الكاملة من ١٩ - ٢٠ .

كثيراً مما يحدث على الأرض من خصائص الممكن : وهي تنجى فيه بدرجة كبيرة . أما العالم العلوي فهو من طبيعته أخرى <sup>(١)</sup> أكل من طبيعة العالم السفلي ، وهي تسير طبقاً لنواحيص ضرورية ، وهي لا تستطيع أن تمنح هذا العالم السفلي من صلاحيات الأعلى

وهي هذا من نخط للكبير في نظر الفرائ ، ما يرمعه لزامون من أن صم الكوكب تحت المادة وأن بعضها تحلب المحوسه ، لأن طبيعة الكواكب واحدة ، وهي حية <sup>(٢)</sup> أيضاً

واستبحرني مني به الفرائ من كل هذه الآ . هي أن هناك معرفة بحدية بعينه إلى أكل درجات بين هذه في علم الحوض التعليلي : أما دراسة خصائص الأفلاك وفلاها في الماء السبي فلا يفسر من إلا معرفة طبعه ، ودعاوي سمحيين وسواهم لا نستطيع ما إلا لك والارباب <sup>(٣)</sup>

وإذا كان عام لأدلة ضبط ، فإن الماء لدى تحت تلك الممر هو عام لطبيع الأرض وما نشأ عنها من موجودات متعددة متميزة ، ولكن لموجودات التي في هذا العالم ، مع عافية من كثرة ، مؤلف من أدنها . وهي المصير إلى أعلاها وهو الإنسان مجموعة وحدة <sup>(٤)</sup> . وإن كانت فرائها في مراتب متدوية . وقد أن أتى الفرائ في هذا شيء جديد خاص به ، وهو ، من رة برعته لشقيقة ، لا تجعل كثيراً فروع العلم الصبي ، كما أنه لا يتردد في أن يمد علم الكيمياء من حمله تلك العلوم ، ولا شئت أنه في هذا يعتمد على

(١) محو . - من ١٢ ، ورد في ما صبح وما لا صبح من ١١٢

(٢) محو . - من ١٢ ، ورد في ما صبح وما لا صبح من ١١٢  
(٣) محو . - من ١٢ ، ورد في ما صبح وما لا صبح من ١١٢  
(٤) محو . - من ١٢ ، ورد في ما صبح وما لا صبح من ١١٢

(١) محو . - من ١٢ ، ورد في ما صبح وما لا صبح من ١١٢  
(٢) محو . - من ١٢ ، ورد في ما صبح وما لا صبح من ١١٢  
(٣) محو . - من ١٢ ، ورد في ما صبح وما لا صبح من ١١٢  
(٤) محو . - من ١٢ ، ورد في ما صبح وما لا صبح من ١١٢





## ١٠ - العقل في الإنسان :

فَسأَلَةُ العقل هي موضع البحث في المذهب ، والأشياء لمادية ، صادرة معقولة صادر لها في العقل صرْبٌ من الوجود أعلى ، لا تنطبق عليه المقولات التي تنطبق على اللاديات<sup>(١)</sup> ؛ والعقل في نفس الطفل بالقوة<sup>(٢)</sup> ، وهو يتمّ ينتقل إلى الفعل عند إدراك صور الأقسام بواسطة الحواس والقوة التحيُّلة ؛ غير أن هذا الانتقال من القوة إلى الفعل - أعني حصول المعرفة الحسية - ليس مملاً بالإسنان ، بل للعقل العقل لدى هو أعلى من العقل للإنسان في المرتبة ، وهو عقل الميت الأخير . فذلك القمر

فالمعرفة الإنسانية لا يحسب العقل باعتباره ، بل هي تتحل في صورة هيئة من الصام الأعلى وفي صورة العقل الصافي يستطع عقلاً إدراك الصور الكلية للأقسام<sup>(٣)</sup> ؛ وذلك بنسج حدود التحركة الحسية ويصير معرفة عقليه

والتحرُّك الحسية لا قبل إلا الصور مُشرعة من عدم لمدة ، ولكن في حدود صور أو معاني كلية أشرف من الأشياء المادية وسابقة عليها ، وذلك في العقول الخاصة للأفراد

والإنسان سبقي معرفة عن هذه العقول أو الصور بدقه<sup>(٤)</sup> ، وهو لا يدرك ما يدركه في الحقيقة بلا مساعدتها ؛ والعقول تؤثر كل منها في مدى بديه مباشرة ، بمعنى أن كلاً منها نفس فعل ما فوقه ، وتؤثر في ربه ، وسرى هذا التأثير من لسان لأخر ، وهو الله ، حتى انتهى إلى العقل البشري

والعقل الصافي ، وهو عقل أفلاك لأدنى يسرى قدلاً ، بالإشارة إلى العقل الإنساني الذي سبق له ، والذي يسرى من أعلى ذلك ، بالعقل المتعارف<sup>(٥)</sup> ؛ غير أن هذا العقل

(١) راجع مقدمة في مدى عقل البشر وهي ضمن مجموعة منسوبة إلى ابن سينا في كتابه الفارسي . من ١٨٩٠ ص ٤٣ - ٤٤ . وقد حاول الفيلسوف ابن سينا شرح الفقرة ، معنى العقل عند الجمهور وعند أرسطو ؛ وقد نشر الأستاذ محمد باقر سبزواري نسخة من هذا المخطوط ١٩٣٨

(٢) هذه الفاصلة من ٤٤ ، والجمع بين المسكينين من ٢٣ .

(٣) لمقدمة الخاصة من ٤٤ ، وسمات المذهب من ٧ ، ومقالة في معاني من من ١٧ .

(٤) مقدمة الفاصلة ٤٤ - ٤٥ .

(٥) العقل بالقوة يسرى أيضاً باسمه لحوالات والعقل بنفس

القول ليس فعالاً دليلاً ، لأن هذه تقيده . أما المعنى الذي هو فعل دليلاً وافتتحوا تحقيقاً  
تاماً فهو الله

والمن في الجسد له ثلاثة أوجه . وذلك عصار كونه غلاماً ، نوة ، أو بمن ، أو متراً  
 ينقل بمن . ومعنى هذا في نفسه العارضي في الجسد سبباً أو غلاماً ، نوة ، وهو  
 ينقل إلى الفعل . وهذه معرفة مكسمة من ذك (أشبه) ، ومن إلى معرفة التلامذ  
 الذي فوق الجسد . أي الحق كل ذك ويخبر في ذك (أشبه) .

وهذا يدل على أن درجات العقل وأطوار المعرفة انبثقت من وجود  
والأخرى من وجودات شتى إلى ما فوقه<sup>١</sup>، ولأنه من رتبة أعلى من رتبة  
والعقل الفعال الذي وهب لصور لكل موجودات المصنعة عمل على جمع هذه الصور  
متفرقة في وحدة مؤلف من أجزائها : وهو يجمعها أولاً في عقل الإنسان ، وما كان  
العمل العقل هو الذي وهب الصورة للعادة ، بل يمكن حصول معرفة الإنسان ، وكذلك  
صحة هذه المعرفة ، تنوعت على أن تهت العقل<sup>٢</sup> ، فعمل الإنسان معرفة هذه الصورة ، ثم إن  
لصور المعرفة لأشياء لأصناف يجمع شتى في العقل إلى ، فيصير هذا مثلاً لعقل  
الملك الأدنى وعناية العقل للإنسان وسعته هي أن يتحد العقل معك<sup>٣</sup> وهذا الاتحاد  
قرنه من الله

أما مكان هذا لا تعرفين موت إبراهيم بعد وفاته . نحن نأري . أو هو  
سكره . سكرته . وأكبر ما يتعلق بوجه في هذه حجة هو أنه في الحقيقة

١٠ على أن مفارقة النفس الدائمة بحسب منطق كل ما يقتضيه من حجة ، يمكن حلها في  
مبدأ مشيئة الله . ثم يمكن حرج من بعض الكليات التي هي في علمه في هذه  
القطعة . . . . . فمن جهة أخرى بحسب الكتب <sup>(١)</sup> هو قول ربنا وأمرنا بنص ، فبحسب

(١) كتاب الجمع ص ٢٤ طبعة مصر

(٢) المدينة القاصدة من ١٠

١٣٠٠

(٤) فيما يختص بقاوس رأى الفلاني في هذه القوس خبر أبي سعد - واما ما وصفنا من كتاب  
أبي نصر فأكثرها في النظم، وما ورد منها في النظم فهي كثيرة شكوك، بعد أن في كتابه الفاصلة  
عنه القوس انشطرة بعدد في الآلام لا يحاط بها بعد، ثم صرح في سائر النظم بها ما يحاط به -



المولى ، وإذا كانت المعرفة رأس القضايا ، دور ريب ، فلماذا لا يصح العقل قواعده الأخلاق ؟ ويصرح الفارابى تصريحاً ، له أكرر الدلالة على بيان برعته ، أن الرجل لى يعرف كل ما فى مؤلفات أرسطو من غير أن يصل بمقتضى هذه المعرفة أفضل من رجل يعمل بمقتضى تعاليم أرسطو ، وهو جاهل بها . فالمعرفة أرفع شأناً عند الفارابى من العمل الحقى . وإلا لما استطاع أن يحكم على الأفعال الخفية

والله في طبيعتها زوع ! و كانت نفس وتحتلها اداة كسائر حيوان غير ان  
الاحتيا للإنسان قطع ، لأن الاحتيار يقوم على روية اعصبه <sup>(١٦)</sup> ، ومبدأه ميدن التعقل  
الخالص ! فالاحتيار متوقف على أسباب من العكر ، فكأنه احتيار واضطراري في وقت  
واحد ، لأنه بحسب أصله الأول معد في بحر الله في اي من هذا الوجه ، بعد من  
القائلين بالحر

والاختيار الإنساني ، يدورهم على هذا النحو ، لا يستطيع أن يفهم الشهوة إلا فها  
بافصاً ، لأن لمدة تفهم في سبيله وعلى هذا لا تكمل حرية النفس الماسة لا بد بحررت  
من قيود المادة ومن أفعال الصلال ، أعني بد حشرت النفس عقلاً وهذه هي السعادة  
العنصرية التي يدعي أن أغلب الناس ، لأنها الخير صق<sup>(٢)</sup> ، وهو الذي تطلبه النفس الإنسانية  
إذا اشتاقت إلى العقل لدى قوة ، وكلمات عمل موسى لأفلاك حين يهرب من الله

2-1-1948 13

والعراقى ، في عدم الأخلاق ، لا معنى كلمة "صروف" بمعنى شحها ، بالأعمال الخيرية ، وهو  
السياسة يرددها من أمة بـأمة . وسكانها في رحلا شرقيا في نظراته للأور وقد  
عن أن معنى الجموية الديمقراطية هو : "صروف" أى العراقى  
= الخير من التبر بقله ورواد الوعى وأن يقل على الخير . ومعنى الشرح وهذا رأى عن ذكر  
الشعر : صوف

(۶) ہدف غازی میں لڑنے والے اسرار و ترقی فی ہوا - ہدف کے حوالے سے اسرار و ترقی اور اسرار و ہوا میں روئے و ہوا و ترقی فی ہوا و ترقی فی ہوا و ترقی فی ہوا (تاریخ تالیف ص ۱۶)

$\frac{1}{2} \cdot \frac{1}{2} = \frac{1}{4}$

(۴) رتہ نیکوئے عمر میں، مثلاً کہ ان بھویں ان بھار و کھ جس و غل سادہ اسلامیہ، والا کاب =



فمعوس أهل المدينة الحاضرة تكون خلواً من العقل ، وهي عود إلى المعاصر لتتخذ من  
 حديد كانت أخرى من أسس أو أركان الدنيا <sup>(١)</sup>  
 أما في لمس الماسة أو الماسة <sup>(٢)</sup> فشيء كنه من مدخل على أهدى الأمر أو أصنهم <sup>(٣)</sup> ،  
 والمعادب منتظمة في الآخرة

والمعوس الماسة تبقى هذه المعوس جدهم أما المعوس الحرة العارفة فهي وحدها  
 التي تبقى ، وتدخل العلم العالي ، وكما ردت درجتها في معرفة في هذه الحياة علامتها حد  
 الموت بين المعوس ؛ ورد خط من السادة الروحانية  
 وقد يجوز أن يكون من هذه العديت في كلامه ، في مجرد استظهاره يستقر عقده  
 صوره فسيحة ، يقول هذه العقل لإ- في العقل الكلي وبغضائه في الله أخيراً ، وإدراكه  
 في العلم ، إذ طريقه إليه باعتد صدوره عن عقله ، ( أعنى من وجهه منصفه  
 مية مربعة ) ، وحدها شئ غير الله ، ولكن النفس لإ- به ، إذا صعدت إلى العالم  
 العلوي ، رأت أن هذه الحماة هي عين الحدة الآخرة ، لأن الله في كل شيء ، من هو الكل  
 في وحده <sup>(٤)</sup>

## ١٤ - نظرة أصحابنا

إذا طرأ إلى فلسفة العقل في حياتها وحدها مدعى روحانية ( Spiritualism )  
 متفقاً تمام الاتفاق ، وصورة أرق مذهب عقيد ( Intellectualism ) وكل ما هو مادي  
 محسوس منشؤه القوة المحيطة ، ويتكبر اعتباره ، بصور منشآت <sup>(٥)</sup> ، والوجود الحقيقي  
 إنه هو العقل ، وإن كل دمارات متعددة ، والله وحده هو العقل المحض الذي لا يخطئه

(١) لفظة أمانة من ٦٦

(٢) بعد لغوي : حقائق هذه الدنيا وأوعا أي منها في لفظة ماسة من ٦٦ ٦٤

(٣) بديهة الماسة من ٦٧

(٤) يقول الفارسي : " وحد الوجود مداسكل من " وهو ظاهر على ما دله ، " كل من  
 حيث لا كبره فيه " فهو من حيث هو حدم ، وهو بالكل من ذاته " فله بالكل حد ذاته ، وعلمه  
 به من ذاته ، فكل شيء بالكل كنه مدد " وحد الكل بالكل إلى ذاته ، وهو الكل في وحدة "

الفلسفة من علم أسس ١٨٩٠ من ٦٨

(٥) يجوز أن المؤلف يتبع هذه العبارة إلى شيء من حجب لفظة

كثرة<sup>(١)</sup> . أم العقول التي يقص عنه مدلول ، والتي يقص بعضها عن بعض ، فيها  
كثرة<sup>(٢)</sup> . وعدد العقول متفرقة تنفك مع مذهب بطليموس ، وهو يرى مراتب الأوتار  
السموية<sup>(٣)</sup> . وكما استدل أحد هذه العقول عن النفس لأجل بعض صفاته من الوجود  
العقلي<sup>(٤)</sup> . وحوهر الإنسان ، أعنى عنه ، يقص من عقل الفلك لأجل<sup>(٥)</sup> . ولموجودات  
سلطنة متدرجة متصلة ، واحدة كل مصر ، وأحرز مرة بعد مرة ، وانتهى في حركته  
بقاؤه من جهة لا إرادة لكونه حركته مسغبة ، ووجوده فيه هو لدى تفرُّد ما في المقام  
الكلّي من غير<sup>(٦)</sup>

وهذا المقام لديهم الذي يحل في هذا المقام . الدفن عن الله مدلول في محور أن  
نظراً عنه انحصار<sup>(٧)</sup> . وهل يحور أن يرجع إلى الله ثابتاً ؟ حدث رجوع مستمر ، بل الله —  
ما في ذلك شك ، فانه من تثق في ما فرقه ، وكما رد حده من المعرفة ضد حوهرها  
وارتقت ، وسكن إلى أي درجة يكون رتبه ؟ لا يستطاع اعلانه ولا لأسد . أن يحسوا  
من هذا السهل إحداث وسعة . والذات يذهب إلى أن حكمة الصلاحية ، وكذلك حكمة  
الأيام ، تنص عن العقل الفعلي ، وهو يدكر النسوة بين حين وآخر ، وأنفسه أعنى  
مرتبة بينها الإنسان في العلم والعمل . ولكن هذا ليس رأيه الحقيقي ، أو على الأقل ليس هو  
النتيجة المطلوبة التي نزم عن فصحة الطريقة ، تقول هذه القسمة . إن كل أمور السموة في  
الزوايا والكسوف والوحي ومحورها متصل بدائرة التحول ، وهي في لمرسة أسطى بين الإبداء  
الحقيقي وبين المعرفة العقلية الخاصة على أنه إذ كان انساني ، في رآه في الأخلاق  
والعبادة ، يحمل للذين شأن كبير في التهذيب ، فهو مدته ، من حيث القسمة نصفه ، أدنى  
مرتبة من المعرفة العقلية الخاصة<sup>(٨)</sup>

(١) عبود انسان ص ٧

(٢) هذه القاسمة ص ١٩٠ — ٢٠

(٣) القسمة القاسمة ص ٢٢

(٤) القسمة القاسمة ص ٢١ — ٢٥

(٥) قول عراقي إن غاية ما يحويه بالاشياء جميعها من المشرق من أكثر من القمر ، والقمر  
موجود في مكانا المسمى ، لأن طينته تقص ذلك ، وهو قول مردوده من مدنا من أن القمر ور  
محموده بالمرس ، به لا بد من كات المشرق كنده . وقول آخر كثر لاجل شربير ، لا بد منه ، أنه  
شراً — (عبود انسان ص ١٨)

(٦) اطل . رسالة في جواب مسائل شيخنا ، صفة مدخل ص ٨٦ — ٨٧

(٧) من مدخل في جواب مسائل شيخنا ، صفة مدخل ص ٨٨ — ٨٩





من المعركة . وقد انتهى إليها بعض ما كان يدور في مجلته من مباحثات وبعض التسليم  
الفلسفية التي كان يلجأ إليها المستعجب<sup>(١)</sup> وهذا يرى مدرسة الفرائي ترون روالا واضحاً

وكما أن الفلسفة الطبيعية تحولت إلى علوم أخرى وراء الأسرار ، وكما أن مدرسة  
الكندي رعت عن الفلسفة إلى فروع رياضية وأمر الطوسي ، كذلك نجد رعة الله أي  
الطبيعة تتحول إلى عدد تلاميذه إلى فلسفة منطقية ، ويرى أحد الذين يدور حول تحديد المعاني ،  
والصدق في التعبير بها . وكانت تبحث في جانب هذا من مثل متفرقة من كلام الفلاسفة  
المتقدمين ومن فروع العلوم ، من غير أنهم وثقت فيها ، ولا شكاد مجد في هذا كله عناية  
شيء من نوع الحق في يرى مسألة النفس الإنسانية تسترشد لكل الأول ، كما كان الحال  
عند إخوان الصفا . غير أن هؤلاء إما عجزوا عن فهم النفس ، على حين أن أهل  
المنطق كانوا يخطرون في حدوده ، وعلى أي الأرواح . إلى الله تعالى وأسمى وكانت جملة  
البحث في : علم الأسماء ، من ، يتم . كان . حول . الصفات . بالأعداد والحروف ؛  
وكانت الصيغة متعنى لكافة .

فلا عجب أن يجرى ذكر أسد وقبس وسفراط وأفلطون وغيرهم أكثر ، كان يجرى  
ذكر أرسطو في محاسن أي من الفلسفة ، التي قصت عنها أخبارها تلميذه "التوحدي"<sup>(٢)</sup>  
(المتوفى عام ١٠٩ م) كانت محاسن أي سليمان منقش الساس من كل طائفة ، لا يزال  
سائق عن ملاحم ولا عن ملاحم . وكأولاً جميعاً يمدحون مفتعين رأي رجع إلى أفلاطون ،

(١) أظهرها في كتاب المقاصد وكتاب الإنعام وإنشائه أي حال توحدي  
(٢) هو ، كان في مصر ، أدب . باب . أبو حنبل على من تعدى من يدس التوحدي . ووجد ما  
يحكيه باب من أخباره أنه كان حاضراً في عام ٢٠٠ هـ ، من حين رمضان من سنة ٢٠٠ هـ وهو  
فيه فيصوب صوتي أسب . وهذه ؛ ورغم ما عرف عنه من سطوت اللسان وقلة الرضا ، وانحاده التلب  
ددا ، فقد كان قد أدب . كما . ومعه ومعه . كثير من حصل العلوم . وقد أخرج كنه في حرمه .  
صاحبها على من لا يعرف قدرها ، وعصية من على أهل زمانه الذين حاوروه في مدحهم عن عالمهم  
يصح له منهم ود ، ومعه بحث كما يرجو من عالم وبرهنة . وكذا أسد من جنوب في دائرة  
العارف الإسلامية ، اعتماداً على مصم أدب ، كنه في حاله ، وما طبع منها . وله بعد أيدينا كتاب  
كتاب (من نفس أو نفس) ، وهو يشمل سائر من لسان في كان دور حوجه بحث في  
محاسن أي صفة . وعلى ما في نسخة من له يومه بحث فيها على الله وف وعلى أنشائه من يصمم  
لحسن . وقد قام لأسد أحمد أي من يشر كنه في كتابه كتاب "الأسماء والأعداد" ، وفيه كنه  
من حاضري منقش . به عن آله وحكامه

وهو أن في كل رأى نصيباً من الحق<sup>(١)</sup>، كما أن بين الأشياء كلها حفظاً من الوجود مشتركاً<sup>(٢)</sup>، وكما أن العلوم كلها تشترك في صورة علم واحدة في النفس؛ وكأولاً، لإيجدهم على هذا الرأى، يستطيع الواحد منهم أن يعتبر رأيه هو الرأى الصائب، وأن العلم الذى يشتمل به أشرف العلوم<sup>(٣)</sup> ولهذا السبب عبه لا يقوم خلاف بين الدين والفلسفة، وهما اشتد أصحاب كل منهما في الإصرار على هذا الخلاف، بل إن الفسفة تؤيد نظريات الدين، ويدين بأكمل ثمرات الفلسفة. وإذا كانت المعرفة المسمية بـ "معرفة الإنسان وعلمها"، فالمعقدة الدينية حياة هذه النفس، أو هى السبل إلى تلك الحياة؛ وكأن العقل خليفة الله في الأرض، استحالة وجود تناقض بين العقل والوحى.

ولا فائدة من الإطبات في الكلام عن اتصال تلك الحقائق، بعد أن بينا النزعة الذاتية عليها. وإن ظهور السجته والجمعة التى كانت تنفرد حوله أسره حظه وشأنه في تاريخ الحضارة؛ أما بما يتعلق بمواصلة ماء الفسفة في الإسلام، فلا شأن له والأمر الذى كان عند الفارابى لئلا حياة العقل، أصبح في العاد عند شيعة أئى سائر موضوعات الفهارة في الجدل.

## تعليقات

تعليق رقم ٤ ص ١٥١ مما تقدم

(١) لا بد من أن شبر هنا إلى ما دهن له البارون كرادفو (Carra de Vaux Les Penseurs de l'Islam ص ١٢-١٨ من طعة باريس) من كلام الفارابى في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة"؛ عندما وصف لهذا الفسفة لأن في ذلك ما يشبه، في رأى كرادفو، بعض آراء الفلاسفة الجدد من ذلك وصف الفارابى برأى المعص في الدور الذى يحكم

(١) القابيات ص ٦٤، طبعه إيران

(٢) القابية ص ١٣٣ و ١٣٤

(٣) القابية ص ١٣٥

أن يلعبه الحب وتتمه القوة في المجتمع الإنساني ، طلقاً قد عدة بقية الأقوى وسيادته وله عدة الكفاح لأجل الحياة ، مما يقترب من بعض آراء الفيلسوف الألماني نيتشه ( Nietzsche )

هذا يتجلى في كلام الفارابي عن « آراء أهل المدينة الجاهلة والصالحة » التي تقوم دينها على آراء قديمة قاسده ؛ كإدنى براه لبعض من أن الكون الطبيعي فيه موحودات متضاربة تتغالب على غير نظام ، وأن الطبيعة تعطي أكثر الوسائل التي يحفظ بها وجوده ويدفع بها عن نفسه ما يهدده أو يضره وجوده ، بل هي تحمله فدرأ على إهلاك الكائنات الأخرى أو إضعافها وتحدتها ، بحيث يمكن له أن كل كائن يعتبر عنه وحده غاية كل ما عده وأما لأن يكون له وحده الحق في موحود ذاتها وهذا يشاهد أيضاً في عالم الحيوان ، حيث يسود التواثب والكفاح بين رعيه بقاءه وقية أو قاتل ، وحيث يكون الحياة للأقوى ويكون الحيوان الأشد قهراً غيره هو الذي يحصل على الوجود الأتم ؛ كأن كل حيوان قد طاع على ألا يرى موجود آخر غيره حق في الحياة أو على أنه يعتبر وجود كل ما عده صراعاً له ، وهكذا تنوُب الحيوانات ، وسدائ وتتهرب ، ويتهم بعضها بعضاً ، ويستعده ويستعده لمصنعه

يذكر الفارابي أن هؤلاء القوم يرمون أن هذا « هو الذي يظهر في الموحودات التي نشاهدها ونعرفها » ، وأن هذه هي « فطرة » الموحودات ، وهي الحالة الطبيعية لها ؛ فيرون أن بني الإنسان ، بما لهم من اختيار وروية عقلية ، غنى أن يخرجواهم أيضاً على هذه القاعدة بحيث تكون المدن « متعالة متهاجرة » لا صرايب فيها ولا مقام ولا استئصال يمتنع به أحد دون أحد ، لكنمة أو شيء آخر ، وأن يكون كل إنسان منوحداً بكل خير » ، له الحق في السعي لمخالبة غيره في كل خير بعده ، حتى يكون لأشد قهراً لغيره هو الأسد

ويتمتع عن هذا الرأي الأساسي آراء أخرى ، فيرى قوم أنه لا نغارة ولا تعاون ولا إرساط ولا تحالف لا باطنع ولا بالإرادة ، وأنه يجب « أن يمتنع كل إنسان كل إنسان ، وأن يدير كل واحد كل واحد ، ولا يرسط ثمن ، لا عند الضرورة ولا بأشياء إلا عند الحاجة ، ثم تكون اجتماعها على ما يمتنع عليه أن يكون أحدهما العاهر والآخر مهوراً » ؛ وإن اضطر إلى الاجتماع لأسرها حتى ، فبعضي ألا يكون ذلك ، لأن ثمة تدوم

الحاجة ، ثم يعود إلى المدد ذلك إلى التدمير والافتراق ويقول الفارابي إن « هذا هو الداء  
لشئ من آراء الإيسائية » ، يعنى داء فسقة تقوية الوحشية

هذا الكلام يذكر كرافو سطريرة الكلام الناضل ( la lutte un verse le )  
وطاية الكفاح لأجل الحياة ( the struggle for life ) . وعما قرره الفيلسوف  
الإيجيى هو ر من « أن الإنسان الإنسان ذئب » ( homo homin lupus )

حتى إن عرس كرافو ما يذكره الفارابي من أسباب نشوء لاجتماع لآبى مدافع  
صعب لأفرد ، « سبب كل منهم معه ، عن ذلك . بكل ضرر بينهم ، ومدافع حاجتهم  
إلى اللطف و ما » . « ولما عد على ما حصة كل من معه ولا هو لا يقبل ولا يحرم »  
أى فى ذلك فكرة روسو ( Rousseau ) فى « مدد لاجتماعى » ( Contrat Social )  
على أن مدد ر . كرافو حقق كفيه مدد تدور رأى قوة يقوون إنه يجب أن  
يكون من مدد فى التمر ، على أن غير الإنسان قوة . يستعمل ، ثم أنه ليس لآخرين  
ويستعمل ، مثل لا يكون مؤدب من مقبول . وعند ذلك يصير لمدد ر . لآبى  
ستعملها مدد كرافو

« مدد أن يذكر الذى مختلف لأر . فى المدعى إلى نشوء الدولة وفى امودل الذى  
يوجد بينها مثل الانسلاف والتحاب ، الاشتراك فى الامداد من أب واحد ، التصاهر . وحدة  
خمس واحد ، راعه ، لاشتراك فى الممكن ، التعرض غلط واحد مشترك الخ يعود إلى  
« داء فاسقة القوة الذين شكلهم عنهم وليس يحمون بين الطوائف ما أوحموه بين الأفراد  
من مدد على لسلامه ولكرمه وللسا واللدات وما يؤدى إليه ، بحث نزوم كل مدد  
أن نسب جمع ما لأخرى ويكون القاهره هى انماؤه المدد . صرطه يقول هؤلاء  
المذكرون إن « هذه الأشياء هى لقى فى الطبع ، يشاءى طبع كل إنسان أو فى طبع كل طائفة ،  
وهى ناعمة لما عليه مدد موجدات الطبيعة » : ومن هذا تصور العدل تصوراً يناسب  
وجهة نظرهم التى تقوم على تطبيق ما شاهد فى عالم الطبيعة والحول على عالم الإنسان .  
فالشعالب ، قهر شىء فى الطبيعة ، ولاستمداد والتسخير ولإدلال كلها أشياء فى الطبيعة .  
وفى كل ما فى الطبيعة عدلا ، وذلك كله عدل ، وهو « فسيحة » . « نحن نيجرى به »



العاجبة النظرية الفلصية ، آراءه هو فيما ينبغي أن تكون عليه أحوال المدينة الفاضلة التي  
يسودها الخير ولا تسام على أساس المحبة والوفاء واحترام الإنسانية وتقدر كرادفها الفارابي  
أنه بحث لموضوع بعيدة وأهمهم وعمره عمره حياً قوياً

فإن لم تكن في عصر الفارابي من يرى هذه الآراء حقة ، فلا شك أن حياته وأن صورته  
للأحوال التي تخالف المصالح خديرة بالأساس قد أنشأ هذا الموضع الذي يلخص بعض  
آراء الفلاسفة المحدثين ، وسنرى بعضه على تاريخ عصرنا الحديث

على أن ما يذكره الفارابي عن آراء فلاسفة قومه في مسألة الحديث واللبس بالآخرة  
( القول في الخشوع في مدية الفاضلة ) وكذلك في آراء البعض فيه يتعلق بشعديد مبدئ  
المعاد وأنه لا ينبغي أن يكون إلا بين الأرواح المحمودة لا بين أفراد النوع لو سدد — مثل  
بني الإنسان الذين يجب أن يفسلوا في بينهم وأن يحدوا إلى الوسائل العلمية الإلهية ، لأن  
لأن هذا هو الوضع الطبيعي للأنس باللبس — يشمل على نقط طريقه تسريح تقاربات  
أخرى في مبدئين



ولا يصح أن ينتهي الكلام عن الفارابي من غير سببه إلى بعض النقط الهامة التي يجب  
أن تكون لها شأن في حكم كل مسعة في حياتنا  
المنظمة الأولى أن الفارابي يقول محدث العالم وهذا شيء عرّضه جداً لأنه يخالف  
الحكم السائد لدى صمد عصر الفارابي هو التفسير مما تنبئ فلاسفة الإلهام أما الكندي  
( راجع شرح رسائله ) فهو يصرح بمحدث هذا العالم ، بل بمحدث الفلك الأكبر المحيط  
به ووجوده عن لا شيء — وهو ما يبرره بقوله بأن العالم متبدع ، يعني موجوداً عن عدم  
ويصرح الكندي بأن العالم مادة محدودة مقسومة ، قدرها له مبدئها ، وهو يسميه إن شاء  
هذا إلى أنه يصرح بمحدث الزمان والحركة وساهمهما من أولها وكل هذا بخلاف صريحة  
للمذهب أرسطو

وأما الفارابي فإنه أيضاً يؤكد حدوث العالم من لا شيء ، بل يشير في كتابه « الجمع  
بين أبي الحكيمن » ( ص ٢٢ — ٢٦ ط. لندن ١٨٩٠ ) إلى الخطأ فيما ذهب إليه  
البعض من أن الفلاسفة يقولون بمحدث العالم وأن أرسطو يقول بقدومه ، ويستدل أن هذا الظن

أرسطو « قبيح مُتَّفَكِّر » . ويد أن بين الفارابي الفناء في استدلال أصحاب هذا  
القول عند استنادهم إلى معنى النصوص ، يحاول أن يؤول ما جاء في كتاب « السماء والعالم »  
من قول أرسطو : « إن الكل ( العالم ) ليس له بدء زمانى » — وهو القول الذى ظن  
البعض منه أن أرسطو يقول بقدوم العالم — تأريلاً خاص على أساس فكرة الزمان في رأيه :  
الزمن هو عدد حركة انفعال ؛ فهو حادث عن الملك وحركته . وما يحدث عن الشيء  
لا يشمل ذلك الشيء ؛ وإن وجود الملك حاج عن الزمان . ويكون معنى قول أرسطو :  
« إن الكل ليس له بدء زمانى » هو ، في رأى الفارابي ، أن العالم « لم يتكون أولاً فزلاً  
بأجزائه ، كما يتكون البيت والحيوان » ، لأن هذه الأجزاء يسبق بعضها بعضها بالزمان ،  
بل هو إما كل « عن إبداع الديرى ، جلة حلاله ، إياه دفعة [ واحدة ] بلا زمان » . وعن  
حركته حدث زمان . ( راجع أيضاً رسالة الفارابي « في جواب مسائل سئل عنها »  
ص ٨٦ — ٨٧ ط ، ط . لندن ١٨٩٠ ) .

ويرجع الفارابي إلى كتاب البروجية الذى يستره — خط — لأرسطو ، ويستند إلى  
ما جاء فيه من أن المبنى أمدعها البارى لا عن شيء ، وأب تحتيت عنه وعن إرادته ، ثم  
ترتبت في مراتبها ، كما يرجع إلى قول أرسطو في كتاب « المصباح الطبيعى » وفي كتاب  
« السماء والعالم » إن الكل لا يمكن حدوثه بابتعت والاعاقى بديل النظام البديع  
بين أجزائه .

بل يعتبر الفارابي أنه ليس لأحد من أهل الديانات والمذاهب من العلم بحدث العالم  
وإثبات المصباح له وتنجيس أمر الإبداع والقول بحدث شيء لا عن شيء ، ما لأن لافلاطون  
وأرسطو . وذلك لأن أهل ملل ، في بينهم أمدع العالم وكيف وحيد ، يقول ما لا يدل  
إلا على قده الطبيعة وميزه : من قولهم بوجود داء ، تحرك ، فث عن ذلك ريد أعقدت منه  
الأرض ، ورتفع منه بحر ككوت من السماء . وهذا كله ، في رأى الفارابي ، يدل على مجرد  
التعير والاستحالة لا على الإبداع ؛ هذا ، إلى أن ما يذكره بعض أهل الملل فيما يتفق حال  
السّموت والأرض من أب ستموى ونف وطرح في جهنم ، لا يدل على التلاشى الحاصل  
ويصرّح الفارابي أخيراً بأن رأى أفلاطون وأرسطو هو أن « العالم مُتَّبَع من غير  
شيء » ، فمآله إلى غير شيء .

ومن المعروف أن أرسطو يسخر علم لدات الإلهية مخترعات : وهذا يحتمل المصادر  
مختلفة صريحة ، فيقول ، إن الله هو المبدئ لجميع العالم ، لا يعرب عنه متفان حنة من حردل ،  
ولا يعوت عنه شئ . من أجراء العالم أن العسية الكانة شائعة في الخردت ، وأن  
كل شئ . من أجراء العالم وأحواله موضوع ناذون المواضع وأتقها . وبقدر الفاراني هنا  
أن الأناويل الشرعية في ذلك صحيحة وعلى عاية الدداد

ولا تريد أن تعرض في هذا تقدم لصحة أصول الفاراني كلام أرسطو ، ولا بدنى  
الطريق أى الفاراني على حقيقة مذهب أرسطو ، هذا لا يتبع له المقام . ولكن أحب  
فقط أن يكون هذا التعلق متفاناً لقبية ما يذهب إليه البعض من ساطن فلسفة اليونان  
على عقول فلاسفة الإسلام ، ولدى قطع به هو أن الكندي والفاراني بقا أن حدوث  
هذا العالم لا في زمان ، وأن الزمان حدث

والقصة الثانية هي التي أشار إليها حولدر بهر في مقالة عن الفلسفة الإسلامية ، ص ٥٨

1 Goetzler Die islamische Philosophie (Kultur der Gegenwart, 15 S 58

من أن الفاراني - لا أن سب كاهن به اسم  
هو الذى التمس الخرج من مرق لدى يشأ عن الدول بضرورة وجوب هذا الكون ، بد كل  
معلولاً للعلة الأولى الواجبة ؛ وذلك بأن أحدث الفاراني ، على محور حادق دند ، مقولة  
جديدة ، هي « واجب الوجود النسبي » الذى ، من حيث هو ، يد حل في مقولة لممكن  
هذا النوع من الوجود الذى يسميه حولدر بهر لواجب النسبي هو « واجب لوجود بالغير » ،  
كما يعبر فلاسفة الإسلام . ولا بد من الرجوع إلى مصوص الفاراني شئ هذا الذى بقوله  
حولدر بهر . على أنه يمكن أن نقول إن الفاراني قد أحدث هذا مفهوم الجديد الذى هو  
الواسطة الطبيعية بين واجب الوجود وبين الممكن المتلى الحاصل ، لكن يعبر عن هذا العالم  
وبصمه وصفاً بيطبق عليه

ولا شك أن يشأ هذا مفهوم الجديد لقبية في الفلسفة العربية ، وهو إلى حاسب  
للفهومات الأخرى التي أشتها فلاسفة العرب مما يُشت بصيهم في الاشكار أو في إصلاح  
مذهب أرسطو ومواصلة نتائه .



### ٣ - ابن مسكويه<sup>(١)</sup>

١ - مائة

وصفنا لأن من نقطة الاشتغال من القرن العاشر إلى القرن الحادي عشر الميلادي (من  
الروح إلى عدم من أخرى) ، وقد أخذ أصحابه إلى في الأقراص ، وكان ابن مسكويه ،  
وهو الرجل الذي قدّمه أبوه في عصره منه حياة جديدة ، ما يزل في ولكن  
سعى أن يذكر هذا رجلاً ، هو في حقيقته لأمره ، كثر شهاب الكندي منه ، عداً ،  
وإن كان يوفق الأخير في بعض جوهرية ، لأنهما بهلاً معاً من معين واحد . وأمر هذا  
الرجل بدل في الوقت نفسه على أن دوى القول الثاقبة في ذلك العصر لم يكونوا من لين إلى  
تباع عداً في مدح التفكير لم ينفذ في شيء على منطق<sup>(٢)</sup>

هذا الرجل هو أبو علي بن مسكويه ، الطيب ، المعوي ، المؤرخ<sup>(٣)</sup> ، الذي كان أنيراً  
عند السلطان عماد الدولة وصاحباً حرسه ، وتوفي عن سن ١٠٣٠ م<sup>(٤)</sup>  
وقد خلف ابن مسكويه ، فيما خلف ، مذهباً فلسفي في الأخلاق لا يزال له شأن في الشرق  
إلى يومنا هذا ؛ وهو يرجع من آراء أرسطو وأرسطو وحيدوس<sup>(٥)</sup> ومن أحكام الشريعة

(١) هو أبو علي أحمد بن محبوب بن مسكويه ، وهو يسمى مسكويه عند قلوب وعده صاحب طيات  
الحكام - انظر ما كتب عنه هاتره صراف الإسلامية .

(٢) أمه بن مسكويه لدراسة الأهلان ووضع أسرارها ؛ وعنه عن ، هو يحصل عن مصدره  
الأهلان كما هي سنة سهلة لا كلمة بها . ومما تحس ملاحظته أن مسكويه يعتمد في وضع مذهبه على تجاربه  
الماسة إلى حد كبير ، فهو يعكس عن رأي وحرف ، ثم يستخلص من ذلك ؛ بل إن مذهبه صورة عنه ،  
وقدرة ثبات شمره ؛ ذلك أنه أسرف على نفسه في عهد الحب ، وسار مع قناته ، ولم يحطم نفسه إلا على  
كبر ، وبعد استحكام اعتاده ، فأب أن يصح لغيره بما قناته ، وأن يله على طريق منه من أن يله في  
طوار بصلاته . ومن أجل هذا مسكويه المعوي عن وطريقه يهدم على معرفته تلك ، بل نفس وعلى دأبه  
في أحكام مذهبه بعدما عانى من تهذيب نفسه . راجع تهذيب الأخلاق ص ٣٠٤٧ طبعة مصر ١٢٩٨ هـ .  
(٣) يذكر القسبي له كسباً في كتب ، وفي تاريخ كتف ، الخراج لأمر وساف ، أمه ، الذي بلغ  
فيه إلى عام ٣٧٢ هـ .

(٤) يقول القسبي أن مسكويه عاش من يلا إلى أن قارب عام ٤٢٠ هـ ، وقول صاحب كتف  
الطوبى (ج ٢ ص ٩٨ طبعة مصر ١٢٧٤) ، توفي عام ٤٢١ هـ . وقول صاحب في مجمع لأدبه (ج ٢  
ص ٨٨ طبعة مرسيليا) ، توفي في ٩ صفر سنة ٤٢١ هـ .  
(٥) ومما يدل أيضاً على رغبة ابن مسكويه إلى الأخذ من مختلف مذاهب كتابته له جمع في حكمته



أنها تعلم ، وهي وَحْدَةٌ تكون فيها العقل والعقل والمقول شيئاً واحداً <sup>(١)</sup> .

ونتناظر نفس الإنسان على نفس الحيوان رَوَاقَةً عقلية ، بصدر عنها الإنسان في أصله ، وهي روية متجهة إلى الخير

### ٣ أصول المزمع .

والخير بالإجمال هو ما به سيع الكائن الرابضة وجوده أو كمال وجوده . ولا بد في الوجود ، لكي يكون حَيًّا ، من تَوْفُّر استعداد مُتَّجِه إلى غاية . غير أن الناس يحسبون في استعدادهم احتلالاً حوالياً ويرى ابن مكيويه أن من الناس فئة أحياناً بالطبع ، وهم فئة قليلة ، ولا ينتمون إلى الشر محال ، لأن ما هو بالطبع لا يتميز ، أما الأشرار بالطبع فكثيرون ، ولا يصيبون إلى الخير أئمة . ونتم قوم هم معارفهم لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ، وينتقلون إلى الخير ، إلى اشرارنا ذيب ، أو عصاة الأحياء أو أهل الموابية <sup>(٢)</sup>

والخير إبتداءً ، وإبتداءً ، وهذا خير مطلق ، هو عين الوجود لأعظم <sup>(٣)</sup> والعلم الأسمى والأخبار جميعاً يسمون في أصول إبتداء : غير أن لكل فرد من الدعاة الدتية حيراً خاصاً به يتنزل في شعوره بالعبادة أو القادة . ويتحصر هذا الظاهر الخاص في أن تصدر من الوجود أصله التي يخص صورته ذمة كاملة <sup>(٤)</sup>

وبالملاحظة فالإسكان يكون حَيًّا سعيداً إذا صدرت عنه أعماله الإنسانية <sup>(٥)</sup> ، والفضيلة

تد : والنفس تدرك كمالها كمالها من مادي ، بل من الموقوس ، بها «مادي» عالمة ، غير مادية من حسن ، يوم فيها الفياضات الضعيفة ، كالمسك بأن لا واسطة بين مادي النفس ؛ وإذا حكمت نفس كادت النفس عبيداً غير مأخوذ من النفس ، «لأن النفس لا يصادف نفسه» ، والنفس صحيح كغير من حياء حواس . تنبذ من \*

(١) هــب من الأخلاق ص ٩ .

(٢) تذكر مسكوة عند الرأي على أنه غاليلوس ، ثم يضي عليه ويقره ، هــب ص ١٩ - ٢٠

(٣) هــب ص ٤٥

(٤) هــب ص ٧ و ٩ . ونلاحظ أن مسكوة عرفت من الخير والعبادة « فالخير هو الذي يقصده الكل بالوقوف إليه ، وهو الخير لعدم تماس من حيث هو من ؟ أم العبادة فهي خير من أو حد من حسن ، وتكون بالإسكان له « فالخير له ذات نفسه ، وعبادة محض بالإسكان إلى لا صديها - هــب من الأخلاق ص ٤٤ - (٥) يقول مسكوة من الوجود يكون سعيداً إذا تحفقت بقبضات طيبة ؛ والإنسان له طيبة هي النفس سائلة ، وقد صدرت أصدا عنه غير كاملة محض عن صفة الإنسانية ، وهو يوجب على الإنسان =

في من الإنسان بحسب صورته الحقيقية. ولكن لما كانت الإنسانية تبدو بدرجة متفاوتة في مختلف الأفراد، فالمعاصرة والخير ليس واحدًا عدم جميع

ولما كان الفرد، لو اعتمد على نفسه ولا يستمد سيرة، لا يستطيع تحقيق جميع احتياجات الممكنة، فقد وجب اجتماع أفراد كثيرين وتعاونهم. ويقترب على هذا أن أساس الفصائل الأولى كانت جميعًا هي محبة الإنسان للناس كافة، وبدون هذه المحبة لا تقوم جماعة قط<sup>(١)</sup>

فالإنسان لا يطلع كماه ولا مع أساء جميعه وموئده. ولذلك يجب أن يكون علم الأخلاق علمًا لما يجب أن يكون عليه أخلاق الإنسان في الجماعة. فمستند هذه الدراسة في حب الإنسان لذاته حتى يشمل غيره، كما أن الإنسان في حب نفسه لا يحب الذات، أي في ضرب من محبة الإنسان لجاره؛ وهذه المحبة — منها مثل الفصائل بالإجمال — لا تظهر آثارها إلا في جماعة أو مدينة، ولا تظهر آثارها في غيره. وهذا الذي لدى من من لديه وشوحد، يرى على الإنسان، وبحسب أنه من أهل العلم ولا يعدن، بدروع لا يعرف حقيقة أمه<sup>(٢)</sup> قد تكون أمه دينية، ولكن لا يرى في أمه ليست حلقة. ولذا فإنها ليست من موضوع علم الأخلاق

ويذهب ابن مسكويه إلى أن أحكام الفرسفة لو فهمت على وجه الصحيح لكانت مذهبًا حادًا أساسه محبة الإنسان للإنسان<sup>(٣)</sup> وليس يراه حلقة لفرد من الناس؛ وعناية

ت أن ليس مسائل علمه يستلزم أن يكون بها من الناس أمه من جنس، وسنذكر أكثر إنسانه من نفس — مذهب من ٢٩

(١) مذهب من ١ و ٨٩

(٢) مذهب من ٢٧ — من يقول مسكويه إن من مذهب ابن العربي محور على شيء ولا يفهم الناس في ضروراته، ويطلب تعاونهم ثم لا يجدونه، وهذا هو المذهب الأول والأكثر عند مسكويه أن الإنسان يجب أن يعطى عموم ما يأخذ كما تقضى تلك حاجة الفرد والجماعة — يقول الأصم من ٦٣ — ٦٤

(٣) يقول مسكويه إن المحبة الاجتماعية راسخة في الإنسان دفعة، ليس ليس فوجئ ولا شور وعنده أن الإنسان يسعى من أجل لا من أجل، كما رعم بشره؛ وكثير من شعائر الذي يرى في قلوب شعور الناس كأنه الاجتماع في الواحد من مرات في اليوم، وغضيل صلاة الجماعة في صلاة الفرد، وأما في صلاة الجماعة وسعدى والمج، وهذا كله محبة الإنسان، ووجئ وأمر المحبة الاجتماعية ومسكويه جعل شئ لصورة هذه الصلابة ووجهة وشئ (بين مختلف الناس) وهو يرى أناسًا ومنه يفتأها ودرجاتها، فأعلاها محبة لنفسه لنفسه، وتليها محبة الجماعة عند الناس، وسعدى محبة الوالدين.





صبح عتق هذا الشاب وجسده بصوحا سريعا مسكرا ؛ فدرس الفدعة والطب في بحري ، وكان في الساعة عشرة من عمره حينما أسنده الخط لشعبه الأمير بوح بن منصور على يديه <sup>(١)</sup> ، وحينما أدب له هذا الأمير بالدخول في دار كتبه . ومن ذلك الحين تولى ابن سينا قراءة الكتب بعينه ، وحلّ صعب ، ورغب في علم الطب ، ففتح عليه الكثير من أبواب المعالجات لماتبه من التجربة ؛ وكان ذلك كله من غير استعانة بمع <sup>(٢)</sup> . وقد عرف كيف ينفع بحياة عصره وثقافته

وظل ابن سينا يجرّب حظّه متفرّصاً ، فقامت السياسة في الدول الصغرى لذلك العهد وكان من الاستقلال وقوة الشخصية بحيث كانت طبيعته تدبّر عنه أن يطأ على رأسه للأمير من الأسراء الذين اتصل بهم ، كما أنه لم يجمع لأسد من أمه بدينه بدين أحد اسمهم وحصل ابن سينا ينقل من قصر أمير إلى قصر آخر ، يشتمل سدير أمور لدولة حبيبا ، والتعليم وتصنيف الكتب حينما آخر ، حتى تقلد الوزارة لشمس الدولة في همدان وبعد أن مات هذا الأمير ، جاء ابنه ، فدمع عيسوي إلى السجن ، فالت فيه بضعة أيّام <sup>(٣)</sup> . ثم صار ابن سينا حتى بلغ مجلس علاء الدولة في أصفهان . ومات وهو في السابعة والحسين من العمر عام ١٠٣٧ م <sup>(٤)</sup> ، في همدان ، سداً فتحها علاء الدولة ؛ ولا يزال قبره معروفا بهذه المدينة إلى اليوم <sup>(٥)</sup>

## ٢ - مجرور ابن سينا

لا شك أن أكثر حظ وقع فيه مؤرخو الفدعة الإسلامية اعتقادهم أن ابن سينا كان أعلى من الفرائي كما في تقرير مذهب الأرسطاطليسي الخاص <sup>(٦)</sup> ؛ ولكن ابن سينا كان

- 
- (١) هو الأمير أبو عاصم بوح بن منصور بن بوح بن سنان توفي عام ٣٨٧ هـ وقد ذكر عنه ابن سينا ، ورسد له ، فأحضره ، وعالجه ابن سينا ، فبرى على يديه  
(٢) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٣ و ٧  
(٣) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٦  
(٤) ابن أبي حنبل . والقصر . وبن ابن أصيبعة ، على أنه توفي عام ٤٢٨ هـ ؛ ومجرور عنه الأول ٥٨ عاماً وعدد الأخير ٥٣ عاماً  
(٥) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩ ، وابن خلّكان ج ٣ ص ١٩٨ .  
(٦) كثير من آراء ابن سينا موجود عند الفارسي ، لكنه وردت تفصيلاً وقد سمع ابن سينا =

رحلا من نشتين بأمر الحبة الدبوية وانقبض على متعها ، قتاله ولشقة العدة فلسفة  
أسطو من أعنفه ؟ ثم كنى بى اس مد أن يسترق في روح مذهب من المداهب ،  
بل كان يأخذ ما يلائم ميوله في أحده ، مؤثر لثروخ السطحية التي وصفها ثيمستوبوس  
( Themistus ) بذهب أرسطو : ولقد صار أن مد فيسوف الشرق العظيم الذي  
تتقى في تاليفه جمع مدهاب ، وكان أسبق كذب مختصرت لخاصة في العالم

وقد عرف أن مد كيف تجمع مددة كنهه إلى اقتسب من كل صوب ، حملاً تتحل  
فيه إلهارة ، كما عرف كيف عرس في صورة سهلة الفهم ، وإن لم يسر في هد من تدقيق  
مكتف

وكان يستمر كل دقيقة من حياته استيراً ، في أثناء النهار كان يوحه همة إلى  
الصياح شؤن الدولة ، أو كنى العمل بالمد ، وكان ينفق من ماله لا يستعع فحالل  
الصدانة ولأس وجب ، لذات هوى <sup>(١)</sup> وكشبهته <sup>(٢)</sup> إلى عاكدة على التليف ، فنه  
في بده ، وقدح اشتراك إلى حده <sup>(٣)</sup> ، بحقه أن منه اليوم <sup>(٤)</sup>

وكان هد جهود يخدم في عده سة لاعتلاف الأثرين ودأجول ، باد كان في  
فصر الأثير ، وأصب فرات كاسا ، ووجد السكب في متون بده ، رأيته مشغلا بتأليف  
كتب لا عددون في الطب ، أو كنهه موسوعة السكة في الفلسفة ، [ كتاب الشفاء ]

ما - هوى به من الفلسفة وكتاب شفاء - مد سج ما عده - حتى علمه مأجود عن كتاب لامارني  
سجي - نظم ثاقب - ( كنهه اصول ج ٣ من ٩٨ - ٩٩ طبع له ج ١٨٢٥ ) ، وقد سخص  
على أن مد هم كتاب أرسطو ما بعد فلسفه ، مد أنه در أربعين مرة ، حتى أسس من همة ، إلى  
أن أسس له للاحلاص على كتاب قدرى في أثر من أرسطو في السكب ، ٥٥ ج ٥ ما سخص ، لمرج بذلك  
وصدق بى كثر على الفهر . . طرقت قدم همن من ١٢٦ ، ١٢٠

(١) جون أو عهد به كان يجمع عده هم بدراسيا كل ليلة ، وجرؤون السكب ، حتى إذا  
فرغوا من الفهره عصر يمولون وهي نفس بقرب وشتعوا

(٢) يقول أن سيد على لسان أبي عده . وكتب أرحم المل إلى درى . وأصبح لمرام على  
يدى . وأشعل دفر ، وكناه ، فها على دم . وأستمره صعب عدت إلى قرب قدح من  
الغراب ، ويثا نمود إلى فوق ، ثم أريج إلى الفهر . .

(٣) لولا أن المؤلف ، إذ وصف أن سينا عده في فلسفه عده خلفه أرسطو ، كان يفارق  
من قدرى - وهو لدرى - حتى جوى ، في حده حده ، وفي سده وشلة . وبقية فلسفه  
ووجدنا - وفي سب - حتى صعب أن عده لدرى وشرفى سده مدو سبوه





في التاريخ . وهو لم يفعل ما فعله الفارابي من الاسلاخ عن الحياة العامة والاستغراق في قراءة شراح مذهب أرسطو ؛ بل يترجعه عنده علم اليونان بالحكمة الشرقية ، وكان يقول حينئذ ما كتبت من شراح لمذهب القدماء ، فقد آن لنا أن نشتغل فلسفة خاصة بما يريد بذلك أن يصور النظريات القديمة بصورة حديثة<sup>(١)</sup>

### ٣ - العلوم الفلسفية ، المطلق

ويحاول ابن سينا في طيه أن يفرز من المطلق في سبق مرتب ، ولكنه هنا ليس بالمطلق المدقق في طه . وهو يحمل التحركة ، من الوجهة النظرية على الأرض ، ككائن عديم ، ويمتنع مثلاً في بيان الشروط التي لا يمكن بدونها القطع بتأثير دور من الأدوية ، ولكن المادى الفلسفية التي يشتمل عليها الطب ، بحيث أن يستتبعها من الفلسفة

والفلسفة على الحقيقة تنقسم إلى المادى<sup>(٢)</sup> والطبيعة والإدراك ، والفلسفة بالإجمال تشمل علم الوجود وهو موحود ، وتشمل علم المادى التي تقوى عليها العلوم سريته<sup>(٣)</sup> وبالفلسفة سبع أقسام متعسفة أكثر كان يضع لبطون العادة الإلهامية

واوحد إما عقلى مدرك ، وهو موضوع ما بعد الطبيعة ، وإما مادى محسوس ، وهو موضوع الطبيعة ، وإما ذهنى متصور ، وهو موضوع المطلق وموضوع الطبيعة لا يوجد ،

(١) بعد بحث من هذا الموضع في مقدمة ابن سينا لكاء ، من المصنفين ، طه . لاهرة .  
(٢) يقول ابن سينا إن معنى آلة للحصول العلوم ، لأن يكون لها مدخلها على الأصول التي تحتاج إليها كل من بعض المجهول من العلوم ، (مطلق المصنفين من ٥) على أن في قسم أدات هذا بعد لا قدم يضى ، وهو أحد مروج الفلسفة النظرية عند ابن سينا (من المصنفين من ٦ و ٧) ، وأولها جدل عن هذا القسم فيها بعد ، في معناه عن سينا في دائرة لطائف الإسلاميه ، يجعل علمه فلسفة على نحو ما نلاحظ .

(٣) يقول ابن سينا إن لكل علم مادى ، من المقدمات ، تسترعى ، ولا تتبرهن منه ، وليس على واحد من أصحاب العلوم إلهام أن يشك مادى منه ؛ بل بيان مادى ، سواء أحرته على صاحبها ، شكل ، وهو علم الإلهام ، وعلم طه فيها بعد فلسفة ، وموضوعه الوجود والعدم ، وخطوب فيه المادى ، لفهمه وثقوى الدائم . وعنده أن علم المادى يبحث في حاله من وجودات ، غدا في العلم الإنسان ، فهو يبحث في وجود المطلق . ونسبى في التوصل إلى حيث سدى منه سائر العلوم .  
والفلسفة لأدى ، عند ابن سينا ، يبحث في وجود المادى ، فلسفة لأدى ، و علم شكل ، وإلهام .  
وعلم مذهب الصلح كلها سى ، واحد هو علم مادى ، سواء أحرته — كتاب الحقا من ١٥٩ و ١٦٢ و ٢٢٧



فيذهب إلى أن الأشياء، قبل كثرتها، وجوداً في علم الله وفي عقول الملائكة (عقول الأملاك)؛ وهذا الوجود يفرض له الكثرة، إذاً بعد الصورة المادية؛ ثم يرتق أحيراً، وتزول عنه العو من الشخصية، حتى يصير معنى كمي في العقل لإحدى؛ وكأن أرسطو فرق بين جوهر أول (الحق)، وجوهر ثان (هو الكلّي المقول)، بعد أن سبب فرق بين معنى (intentio) أول ومعنى ثان؛ ولأول شفق آخرت، وثاني شفق بالمعنى الهندية.

#### ٤ - دراهمات والطبقة

أما في الطبقة، وإحدى أن شيئاً يفارق الفارابي، وتظهر هذه الفارقة أكبر ما يكون فيما ذهب إليه أن سبب، من أن المادة لا تصدر عن الله<sup>(١)</sup>؛ وبذلك جعل مقولات في مكان أعلى من كل ما هو مادي، فرجع سبباً من شأن النفس من حيث هي وسيطه بين عالم العقول وعالم الأجسام<sup>(٢)</sup>.

ومن استطاع من التأمل في معنى الواحد، وتمكن أن يصل إلى أن هناك موجوداً واحد الوجود، ويرى أن سبباً أن لا يسمى أحد بنفسه إلا من على الذات البدي، مستدين عليه شيء من كونهاته؛ بل يسمى أن يستلزم من إمكان ما هو موجود وما يجوز في العقل وجوده، موجوداً أول، واحد الوجود، وجوده عين ماهيته<sup>(٣)</sup>.

(١) قول الفارابي: واحد يرى من الجسم، وعن كل ما هو مادي؛ وهو واحد من كل وجه، ولا يصغر عنه كثير، لا يمتد، ولا ياتسب، ولا ياتسب إلى مادة وصورة، ولا ياتسب إلى ذات؛ وإن تأمل الواحد مع واحد بعد وقت؛ وهو ظل محض، ولا يمكن أن يكون أول صادر عنه صورة مادة، ولا كان ما صدر من تصور موجود، أو شيئاً، في عين الله فإنه يخط ولا كانت العقول والنفس جوهر مفارقة استحال أن يكون وجودها عن الأول بوسط شيء غير مفارق؛ فالإدراك في المرتبة الدنيا بعد النفس (نخبة ص ٤٤٨ - ٤٥٥).

(٢) يستدرك البرهان كذا في قوله عند كلامه عن البرهان في دائرة المعارف الإسلامية، على حد الرأي الذي يراه مؤلف، لأنه يعلم أن الفارابي قال: صدور المادة عن الله، ويستند البرهان إلى كتاب الفارابي في مبادئ الوجودات موجودات مادية (ترجمة موسى بن تاج)، وفيه من مراتب الوجودات على ما هو مذهب صدور، مما نحن مع ما يقوله من سبب عدم الوجود.

(٣) ويرجع الحق إلى الفرق بين شكلين وتلاصق في سبب واحد الوجود - فالأول يستندون إلى الوجودات (نخبة ص ٣٤٧) حيث شئ على عيني تخلفه، ولا يكون يستندون بل إلى إمكان، فيستند على واحد، كما يكتب، وإن سبب محض معنى عقل ولا يحد من عدم، ووحد عدم لعدم، ووجود، وبه من شئ أن معنى مفهوم بعبارة يكون من جهة وجوده بغيره، أي إلى إمكان، لا من =







ورعما كان يحل محل صوفي قديم كان في تلك القصص

وأكرر دعامة يقوم عليها اس سدا في الطبيعة هي افتراض أن الجسم لا يمكن أن يكون فاعلا ، والفاعل هو دونه قوة أو صورة أو نفس أو العقل متوسط النفس وعنده أن في العالم الطبيعي قوى متدرجة لا حصر لها ؛ وأهم مراتبها من أدناها إلى أعلاها هي قوى الطبيعة ، والنبات ، والحيوان ، والنفس الإنسانية ، والنفس الكلية

### ٥ — الإنسان والنفس الإنسانية :

وحده الفاعل أي كل همه إلى العقل الخاص ، وقد أثر آراء ابن الهيثم ؛ أما ابن سينا فصاغته موجّهة دنا إلى النفس . وكما أنه في ذاته وضع الجسم نصب عينه ، فإنه في فلسفته جعل النفس في هذا المكان ، بل هو حتى موسوعته الدسسية الشفاء (أي شعاع النفس) ؛ فلم النفس هو محور فلسفته

• ومذهب ابن سينا في الإنسان ، ينبغي [ أي أن الإنسان مركب من جسد ونفس ] . وليس بين الجسد والنفس اتصال في جوهر . وكما أن لأجسام كلها توجد من امتزاج العناصر بفعل الكواكب ، فالجسم الإنساني يتأمن من أحسن الأنسجة العنصرية اعتدلا . ويدنا من الممكن أن تنشأ لأجسام شروا طبيعيا ؛ ويمكن أيضا وجود نوع الإنسان والذوة على هذا النحو الطبيعي <sup>(١)</sup> . ولكن النفس لا تنشأ من امتزاج العناصر ، وهي ليست صورة لازمة للجسد ، بل هي عارضة له . ولكل جسد من خاصية لا تصح بلا له ، وهي نفس . عليه من واجب الصور ، وهو العقل العقل . وكل نفس من أول أسرها جوهر حركي مستقل بذاته ، ولا يراد حرثتها واستغلالها بمراتب مدة بقائها في جسد

على أن هذا لا يتفق بوجه مع القول بأن المادة أصل الكثرة في الحركات ؛ ولكن

(١) يقول ابن سينا أن جميع العناصر الأرضية صفتها طوع الأحرار والكبد ، و ثلاثان التماسات تنويع فأنير تلك وجده عند . وإذا مزجت العناصر مزجا أكبر عند الناس عنها صف القوى الفلسفية مات ، وإذا زاد اعتدال المزاج استعد البدن . نفس الخربة سدا في صوفي درجة النفس النابية ، حتى إذا أمس في الاعتدال قد استعد من الجسم . عن أن يوي النفس لبدن . فأنه عن المزاج العناصر ، بل هي مستفادة من خارج . الحقة من ١٤٩ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، وكانت النفس طبعه فأنه



فليسوا يُكثِرُ النفس ، ويُنجِبُها ، يُعْجِبُ الأَبَ بَأنَّ له صَغيرَ باعٍ وليس من صَغيرِ سهل  
التَصديقِ لِمَا بَاقِيَ إليه ، وهو كَثيرٌ ما يَحدِّثُ ما من أن يَفسِرَ في قولِ أسرارٍ من عَجبِ  
أحوالِ النفسِ وحوارِها<sup>(١)</sup> ؛ واسَكنه بَعضُ عَبيدِ الكَثيرِ من قَوى النفسِ أمِيجِيَّةَ الحَقيقةِ ؛  
ومَا يَمكنُ أن يَصدرَ عَما من آثارٍ ، وهى نَسلُكُ طَريقِ الحَياةِ المُتَقَوِّيةِ المُتَشَبِّعةِ وتَحدُّورِ مَردِّ  
اللاوحدِ وتَحدُّرِ مَراتِبِ المَوجوداتِ المُعَاوَنَةِ

وَأقوى النَظَرِيَّةِ أَصلُ قَوى النفسِ . والحَوسِ الطَهرَةِ والباطِنَةِ تَعملُ إلى لَعمَلِ الدَقيقةِ  
مَعرِفَةِ هَذا العَالمِ . وإن سَينَا يَمتَلِ سَوعَ حَاسِيسِ نَظَرِيَّةِ الحَواسِ الباطِنَةِ ، أو قَوى التَحيُّلِ  
المُتَوسِّطَةِ بَينَ الحَاسِ والعَقلِ والى مَركَها الدَماغِ  
حَربِ المَلاسةِ المُطَنِّينِ عَلى قولِ رَوحِودِ ثَلاثِ حَواسِ باطِنَةٍ ، أو ثَلاثِ مَراحِلِ  
لِصَليَّةِ التَحيُّلِ .

١ - نَعمَ لِإِدراكاتِ الحَسيَّةِ الخَبرِيَّةِ بِمَحتَمِ ، ونَفسِهِ صَورةَ كَتابِيَّةِ ، وذلكَ في مُقدِّمِ  
الدَماغِ [ الحَاسِ لِشَركِ ] .

٢ - التَصرُّفُ في هَذهِ الصُورِ الَّتِى في الحَاسِ المُشَترِكِ وتَحوُّرِهِ ، تَتموِّعُ الصُورِ الوَحدِيةِ  
فَعلَها ، أَعنى حَدِيثِ لإِدراكِ عَلى الحَقيقَةِ ؛ وذلكَ في التَحوُّفِ لِأَوسَطِ مِنَ الدَماغِ  
٣ - حَفظُ الصُورِ لِلمَدرَكَةِ ، في الحَقيقَةِ ؛ ومَركَها مُؤَخَّرُ الدَماغِ

أَمَّا إن صَيفَافُ يَذهبُ في التَحيُّلِ إلى أَحَدٍ من هَؤُلاءِ سَلاسلِهِ ، وهى التَحوُّفِ المُقدِّمِ  
من الدَماغِ بِحَدهِ يَمرُى بَينَ الحَاسِ المُشَترِكِ ، وَبَينَ حَافِظَةِ هِى خَزانَةِ الصُورِ الَّتِى في الحَاسِ  
المُشَترِكِ<sup>(٢)</sup> ، نَعمَ هُوَ يَذهبُ إلى أن لإِدراكِ ، لَدى هُوَ طَبيعَةُ التَحوُّفِ لِأَوسَطِ مِنَ الدَماغِ<sup>(٣)</sup> ،  
يَحدثُ عَندَهُ دَونَ شَعرٍ ، وذلكَ بِأَثيرِ حَياةِ الحَسيَّةِ الدَروَعَةِ ، كَمَا هُوَ الحَالُ في الحَوسِ ، وَحَدهِ  
يَحدثُ عَنِ شَعرٍ يَعملُ العَقلُ وَلى أَمَةٍ لِأَوَّلِ يَظُنُّ لِإِدراكِ مُتَصلًا بِخَبرِيَّةِ ، وَشَدةِ تَبدُّلِ

(١) ارجع إلى أحمد عاشر من الإشارات حيث جعل ابن سينا الحورق صادر بحسبها حارة على  
قانون الطبيعة .

(٢) يسمى الحس المشترك فأطاليا ( ٢٦٥ ص ) ، ويسمى الحسية ( نفس ) نفس ( ٢٦٦ ص ) ،  
وهى التى تتلقى جميع الصور الحسية من أثيرها الحورق ؛ ويسمى الحسية الحية أو صورته ، وهى تحفظ  
ما يقبله الحس المشترك — عجاة ص ٢٦٦ .

(٣) يسمى هذه القوة عند إرساء الفكرة وعند الحيوان الحيلة

عدوة الذهب<sup>(١)</sup> : أما في الحالة الثانية فتتسع دائرة الإدراك ، حتى يصير كلياً ، ونأني ، سد ذلك قوة حامية مقرها التحويكف المؤخر من الدمع ، وهي القوة الحافظة للتصويرة ، أو حرارة الصور التي تتكون من القوة لوهية الحسية ولا يراك الماني<sup>(٢)</sup>

وعلى هذا فعدان سباح حواس باطلة قابل للحس الظاهرة<sup>(٣)</sup> ؛ غير أن هذه الحواس الخمسة تختلف في اختلاف عن عاثرها عند إحور<sup>(٤)</sup> ( حارب ٣ ف ٢ ق ٨ ) .  
وهو يجرس مؤن لا يجب عليه أن سباح وهو : هل يكن فصل الإدراك وعنايه قوة مستقلة عن الحفظ<sup>(٥)</sup> ؟

## ٦ العقل :

والعقل هو أعلى قوى النفس لطرفة وفي الإنسان عقل<sup>(٦)</sup> على ، ومعه يظهر التعمد في الطبيعة لإليه ظهور عاثرها غير مباشر<sup>(٧)</sup> ؛ غير أن وحدة العمل تتحلل مباشرة في شعور<sup>(٨)</sup> ، أو إدراكاً كاملاً لا إدراكاً حالصاً

والعقل لا يترك قوى النفس الدب في مكانها ، بل هو يرتقي بها ، وذلك بتحرير الإحساس من الموارس لمخضعه وبإسراع صورة كنية من الصور مستحبة  
والعقل يتكبر في أول الأمر عقلاً بالقوة ؛ ثم يصير عقلاً<sup>(٩)</sup> ، وذلك مما يعمل إليه من إحسان<sup>(١٠)</sup> ، وذلك به الحواس العاخرة وباطنه ؛ العقل يخرج بالاستعمال من القوة إلى الفعل ، وهذا يحدث في هذه الإدراك ، ولكن سبباً في ذلك من قوى ، من واهب الصور ، وهو من نفس<sup>(١١)</sup> ، الذي يه من الصور على العقل الإدراك<sup>(١٢)</sup>

(١) في هذه القوة لوهية وهو في نهاية صوب الأوسط ، ولذلك لدى غير المحسوسة يوجد في النفس حركته ، كدوره ذات وحدة عقل<sup>(١٣)</sup> من ٢٦٦ .

(٢) على هذا ، سباح في كتاب هذه القوة ، ومعه في الأخير لا سباح ، وفي كتاب النفس أربع حواس باطلة لا حواس من أصغر من ٥١ - ٥٣ .

(٣) الحواس الخمسة في حواس من حيث سمعه ترتب بخلاف ترتب في حيوان غير سامق — كتاب النفس من ٢٦ - ٢٨ .

(٤) يسمى أي سيطرة القوة الحافظة التي في مؤخر هذا الخ تمدة حركته كما ذكره — بحار من ٢٦٦ وليس من ٥٢ .

(٥) هذا العقل سباح ، منس إلى قوة الحواس ، وعمل آخر ، فحس إلى القوة سباح ، وذلك بالقياس إلى ذاته — بحار من ٢٦٧ .

(٦) بحار من ٢٦٩ - ٢٧٢



يكون الثوب الأخرى متسبباً مع الدرجة التي لفتها النفس من الصحة والمعرفة في حياتها على هذه الأرض<sup>(١)</sup>. والنفس التي صفا حورها من كدر الطبيعة تتحرى عن لام هذه الحياة بما يؤمنه من متعدد<sup>(٢)</sup>.

وطبيعي أنه لا يصل إلى خباب الأسمى إلا القليلون ، فليس على دروة الحقيقة مكان يتسع للكثيرين ، ولا يصل إلى شريعة معرفة الله التي تتدفق متفردة في تلويها العظيم إلا واحد بعد واحد<sup>(٣)</sup>.

## ٧ — نظرية العقل في نورها المرمزي :

و يحى ابن سينا في بيان مدعاه في العقل لإسناد على طرفة امرئ التي كلف أدبه القوس المأخرون ؛ فينتج عما انتهى إليه من حال شمرى ، وعسره ، وأول ما يستحق عبارة شخصية حتى من نفس الزميرية ، وهي تقي عروج النفس من عالم المصغر ، بخبرة هوالم الطبيعة والهدوس والعقول ، حتى يبلغ عرش الوحد المديم ، ويظهر حتى من نطاق لغيره ما شيعاً نبيهاً قد أوعى في النفس ، وكفه في طرارة امرئ ، لمنه من عظم ، ولا تمنع ركن ، وما عليه من لمثب لا روه من يثب<sup>(٤)</sup> ، وهو شعوع الهدى إلى السبيل.

حاول فيلسوفنا أن يعرف الأرض والسموات بأحوال الطامرة والبساطة ، و يفتح أمامه طريق إلى لغز طريق المادة والشر ، وإلى مشرق طريق الصور المتحركة التي لا تلامح المادة أبد ، ويقود حتى من يقطن فيسوفه في هذا الطريق ، ويردان مع شريعة

(١) ابن سينا في رسالته في ماهية الصلاة (الف) من ١٣٤ ، أن مدعاه النفس وثوبها مساسان مع كمال منه في ذلك . انظر أيضاً رسالة في معرفة النفس بصفته وأحوالها من ١١٠ .

(٢) رسالة دفع عدم من ثوب من ٥٦ .

(٣) عدم ابن سينا في رسائل الفارغاني أن يشير إلى قوة عدد الواسلين إلى الحق فيقول : وحينئذ إن من أن يكون شريعة لسكن وارد ، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد ، — طبعاً لنق من ٢٦ — ٢٢ .

(٤) قصة حتى بن بطنان ، طبعاً لعدم من ١ — ٢ .

الحكمة الإلهية ، يسوع الشاب الدائم<sup>(١)</sup> ، حيث الحسنُ حجابُ الحسن ، والنورُ حجابُ النور<sup>(٢)</sup> ، حيث السرُّ الأزل<sup>(٣)</sup> .

فحقٌّ من يقطن هو هدى للعوس والبطانة الإنسانية ، وهو العقل القمّ ، - حرّ المتولّ  
العسكية ، وهو لدى وثري لمن الإنسي<sup>(٤)</sup>

وستخرج ابن مينا مثل هذا الحق من أسطورة ترجع للعصر اليوناني التأخر أصحابها  
بحور من حدّ ثور ، وهي قصة لأخوين سلام وأسال<sup>(٥)</sup> . أما سلام فهو عند من سبها  
مثل للمعنى الصفة [ رأس مثل العقل البطري ، وهو وحش في العرفان ] ، ووحته  
( قوة المديّة لأمة للشهوة ) تقع في حبّ أسال ، [ وفي عسها ( وهذا الإله هو اعدب  
العقل إلى عالمه ) ] ، فتكيد لإيماعه بين أحدهما بالاستعانة بأختها ( وهي القوة العسية  
التي تسمى العقل المطيع للعقل البطري ) وتسميهم بمعها بدل أحتم ( وهذا هو تسويل  
الحسن لآدم ) ، ولكن قبل أن تحين الساعة الحاسمة يلوح من السماء رق [ هو المظلمة  
الإلهية أي تسبح في ثناء الأشنع بالذوق العسية ، وهي حدة من حداث الحق ] ،  
فيكتب حينئذ أسال حقيقة لأسر الذي أرسلك أن تقع فيه ، وينشك من علم الشهوات  
العسية إلى علم العقل المحض

وفي رسالة أخرى يشتهر ابن مينا نفس الفيديوف بطاثير يفت من حائل الحياة الأرضية

(١) يقصد بالشاب الدائم أن العالم العقل يصرفه القول المتعارفة وهو لا يتقدم به ، ولا يتأخر  
هم طائفة من السوء وغيره ، والاولاء فيهم ، وإن كان أقدم مدة فهو أسع وأستهمه ، وإسبها  
يشير ذلك إلى صدور القول بضمهم من عس ، وسعدله وصورة أثر ديانهم ( عس من عسا من ٢٠ )  
(٢) يقول فيسوسا : " نحن نأخذ أن يأخذ لأول عصر مرقده ، وكاد يحطّط صرّه ، لأن شدة  
حبه لمحبه حبه ، ولوره يكون دون متاعده بوره ( عس من عسا من ٢٩ )  
(٣) يراد أن الأول قوى جع ، وقوى لإدراك ، وكله لحسه وجه ، ولخوده يد ، لا يعرف  
غير ذاته ، فهو قوى سمك ووصف .

(٤) حبر البطري : من ترجع إلى قصة عس من عسا وهي قصة رمزية تبين قوى الإنسان وشدة  
عقباته : طائفة قوى الإنسان ، وعملها شمع هي ، وتبيل في طبع استعداد عقل الإنسان ،  
واقفة بعدة في حقّ الساع ، وشجوة أمة في حقّ بهائم وهكذا .  
١٤ عدد حصة عدالة : عدد حسن مشاهير ، وعدّها شرح عسوس في آخر سبع رسائل  
في الحكمة والعلميات : لأن سدا ، طمة تصفده ١٣٩٨ هـ



من العامة ومن الزهاد ، وهم [ لعازمون الدين ] يمدون الله حق عبادته ، فيحبونه حبا روحيا ،  
منصرفين إليه فكروهم ، لا ينفون بذلك غير ذات الحق ، فهم لا يرجون ثوبا ، ولا يحفون  
عقبا<sup>(١)</sup> ، ويمتدرون على من عداهم بأن أرواحهم قد اطلقت من القيود<sup>(٢)</sup>  
ولكن هذا سر يمدى الألباع العامة ، والعيسوف ، يدعى به إلى خاصة مرديته<sup>(٣)</sup>

## ٩ - عصر ابن سينا البروزي

وقد اجتمع ابن سينا في أسره بكنز من علمه ، عصره ، وأظهر أنه لما نشأ عن هذا  
الاجتماع صلات دنية ، وكان ابن سينا لا يشعر بفصل لأحد من متقدمين ، بل أنه رأى<sup>(٤)</sup> ،  
هو كذلك لا يعترف بفصل لأحد من أهل زمانه ، بل بالأحرار الذين تطهروا في كدهم ، وقد  
اجتمع بأن مسكويه (أنظر ج ٤ ف ٣) مرات كثيرة وتعدده ، وكانت له مراسلة مع  
البروزي<sup>(٥)</sup> ، وهو مدبر له وأعلى منه كفاً في البحث العلمي ، ولكن سرعان ما انقطعت  
هذه الرسالة<sup>(٦)</sup>

(١) عارف برده حتى قوته ، وحده لأنه سجن لمدة لا راحة ولا راحة ، ولا كان الحق  
واسطة ، بل هو ابن سينا ؛ لأن من آخر العرفان العرفان هذا قال ابن عيسى مؤرخاً - نفس  
المصدر ، مقدم .

(٢) لعازمون الله اطلقوا من قيود الآفات ، وتفرغوا حتى من ربه ، لأنه شاغل ، وعن المدة ،  
لأن شعوب المس ذميمة عبر ، ويرى ذهن شاب وعمل من كل شيء . مصدره ، جلال ، السكاف  
السرية ، وهو في حكم من لا يكتب - نفس المصدر .

(٣) هذا هو مصروف ابن سينا أو حكمه القسرة التي يرى دولته (العلماء الإسلامية Ku-tur  
S. 240) أن ابن سينا قد كونها بالطل النور .  
(Die An-ke, B. 4 (1928) ويرى سندر (de Cevenant, 1, 5 S. 6)

(٤) من ابن أسدته ج ٢ ص ٣

(٥) هو الأستاذ أبو ربحان محمد بن أحمد بروزي (٣٦٢ - ٤٤٠ هـ) ، عام حافل سافر إلى  
الهند ودرس لغة أهلها وعلمهم ؛ ودون دراسته في كتابه "تحقيق" ما فهم من معرفة هؤلاء في العمل  
أو مردولة ، وهو من أساتذة الكتب التي يرجع إليها في علوم الهند ، والبروزي باحث علمي ترقى ، وهو  
يس في مقدمه كده من أم الكتاب ، وحلوه ، نصف دون تقريره ، وبدل كتابه من هند  
وكتابه الآثار الفقهية عن بروزي ، على منه في العلم والحكمة بالعلم والامم ودرجه وثقه . وقد أمد  
الله بربه مدبره على بحر على دقائق تدكيره .  
عن عالم سافر من هند وذهب في أسرى  
عالم وبروزي نفسه عنها يسكن من دراسة عدمه . . . دقة في تاريخ بروزي ، من عرفت أن فلاسفة  
الإسلام قد قدم لهم طرقه الفلسفية لشه أعمى - ترجيح مقدمة مدعو الكتاب ضد لأجل مدبر قومه  
الكتاب ومجهود بروزي

(٦) أرجع إلى مقدمه كده ، بالأحرار الذين تطهروا في كدهم ، وسافر Sacheri وأشار تاريخ

والمعروف أولى أن هذا تقليداً للكندي والسعدي من أن يعتبره تلميذاً للفارابي أو لابن  
 سينا الذي هو أصغر منه سناً ؛ ومع هذا فيجدر أن تذكر القليل من أمره في هذا المقام ،  
 لأنه يمرر عن خصائص عصره كل أكبرهم البيروني متجهاً إلى الرأى والملك ومعرفة  
 أسرار الأسم والأشياء وقد كان باعثاً دقيق الملاحظة ، وباعداً صائب النقد وهو ، مع هذا ،  
 مدبر في الفلسفة مما كشفت له من عوامض كثيرة ، وكان يحمل لها حظاً من عديته ، لأنه  
 بعدها ظاهرة من ظواهر الحضارة

وقد أصاب البيروني في أن بين وجوه التوافق بين الفلسفة الفينيقية الأفلاطونية  
 والحكمة الهندية والكثير من مذاهب الصوفية . وملاحظته لسوء فهم الروائي ، إذا قيس  
 بمعارلات العرب والهنود ومما أنتجته جهودهم ، ليس أقل من ذلك إيذاة للحقيقة . وهو  
 يقول إن بلاد الهند — دُعِيت بلاد العرب — لم تُنحت ببسوطاً مثل صقراط ، ولم  
 يكن لها دود مهيج على يخلص عنهم مما يخالطه من أوهم<sup>(١)</sup> وهو مع ذلك يريد أن يُنقِص  
 من هود ، فيرعى بهم من أم أصحاب أرعبد ، ويدكر منها ما بقي ٥٠ مكياً معروفة  
 الموضع لدى سبعة الشعاع ، ولا يخرج إلى ما لا يسفه ، وإن نظم في ذاته ، لا يسفه الشعاع  
 لا يدركه لإحساس ، وما لا يُحسن به نفس تعلم<sup>(٢)</sup> .

ومن هذا تنبئ أن فلسفة أبله وني ، فهو يرى أن العلم اليقيني لا يحصل إلا من إحساسات  
 يؤلف منها العقل على غلط منطقي<sup>(٣)</sup> . وعمده أن مطالب الحياة يجعلها في حاجة إلى فلسفة  
 عمية تُعزِّزها العدو من الصدق ؛ والبيروني نفسه يعتقد أنه بهذا لم يقن كل ما يُقال ،  
 ولا آخر ما يمكن أن يُقال<sup>(٤)</sup> .

١ - الحكمة الإسلامية ( كتبة صوان الحكمة ) المجلد ١ مخطوط مذكر الكتب المصرية من ٤٢ - ٤٣ )  
 وروحه ( الروح ) جبروري ( مصور على خمسة من ٢٠٨ - ٢٠٩ ) وأطر معجم الأدباء ، ٢٠٨ - ٢١٤ .

(١) كتاب عميق ما الهند من مقولة ، من ١٢ ، طبعة ليرنج ١٩٢٥ .  
 (٢) من مصدر من ١١٠ - ١١١ .  
 (٣) محمد ما الهند من مقولة من ٣٥ .  
 (٤) النظر تطبيقاً خاصاً ، من البيروني ، في آخر هذا الفصل





استحال أن يعدم، لأنه قد خرج من كل متسقة لإمكان

والموجودات العقلية تحت نفسها تترك دونها. وحسب لإرادة عند مهيأ موى معرفة  
المراد لا يلزم عن ذاته<sup>(١)</sup> وجبة لنفس الطبيعة وسداتها هي في إدراكه له<sup>(٢)</sup>

## ١١ أثر ابن سينا بعد وفاته

وقد كان لابن سينا أثره في الطب والعلوم العقلية، حتى في  
العرب، من قبله اثنتي عشرة قرنًا. وفي القرنين العاشر والحادي عشر  
منه لم يكن أحدًا. وكان أثره في الطب في مصر وبلاد الشام  
الشام وقد جمعه ديوانه في مصر ووجدت في سنة ١٠٠٠ هـ في مصر  
حسوس في الطب، وفيه شيء من كنه في الطب

كان من سبب وفاته في سنة ١٠٣٦ هـ في مصر. وقد كانت له  
الأدوية لمصلحة. ذهب إلى الطب في مصر. وقد كانت له  
عمره في سنة ١٠٣٦ هـ. وقد كانت له في مصر. وقد كانت له  
مختصرت كنهه وشبهه في مصر. وكان له في مصر. وقد كانت له  
لديها في مصر. وقد كانت له في مصر. وقد كانت له في مصر.  
إلا القليل

ولا يجب أن يكون لابن سينا أثره، كغيره من أول الأئمة، كما أعني صوته من  
أصدافه. وقد وجد عنه بعض شعر<sup>(٣)</sup>.

أما علماء الدين فهم بين موافق له، وبين محذور دحض مذهبه. وقد أمر حاكمه

— في يومه، وهو في سنة ١٠٣٦ هـ، وتكون موحدة ومقدمة معاً في سنة ١٠٣٦ هـ، في مصر. وقد كانت له  
في سنة ١٠٣٦ هـ، في مصر. وقد كانت له في مصر. وقد كانت له في مصر. وقد كانت له في مصر.  
في سنة ١٠٣٦ هـ، في مصر. وقد كانت له في مصر. وقد كانت له في مصر. وقد كانت له في مصر.

(١) في المصدر ص ٢

(٢) في المصدر ص ١٢

(٣) في المصدر ص ١٢

في سنة ١٠٣٦ هـ، في مصر. وقد كانت له في مصر. وقد كانت له في مصر. وقد كانت له في مصر.  
في سنة ١٠٣٦ هـ، في مصر. وقد كانت له في مصر. وقد كانت له في مصر. وقد كانت له في مصر.  
في سنة ١٠٣٦ هـ، في مصر. وقد كانت له في مصر. وقد كانت له في مصر. وقد كانت له في مصر.



بالفارسية « الخارحة » أو « البريئة » ، هو الخرجي ، أي عن حوازم — ولذلك كان  
يسمى هذه الهندسة بالعرب لغة مقدمة بها . وقد طُبعت عرسته في البلاد حتى حمله إلى التماثل  
في بلاد الهند عشرات السنين أصبحت التسمية أصدق إطلاقاً عليه . ونحن لا نعرف عن  
تفصيله وأسائذنه من التراجم التي بين أيدينا شيئاً ، غير أنه حسب على النص أنه في أول  
أمره درس الرياضيات والفلك والطب والتاريخ ، وهذا ما نراه في أول مصنفه  
المكتوبة ، وهو كتاب « لآلئ الدرة » عن هرون حنيفة ، الذي كتبه حوالي عام ٣٩٠ هـ .

وهو من جملة مؤلفات — وعرض فيه مدحاً لـ « بحية » وسونية الخبازة ، وهما لأنهم دلت  
المصدر إلى الشرق الأوسط ، مع كل ما تضمنه من وصفات فنية وبحية ،  
وأهداه إلى حسن بن وشكك الذي حكم في ٣٨٨ هـ ١٠٤٣ م ، وهو يقول في هذا الكتاب  
إله من حارة رقة . حسن بن وشكك ( لآلئ الدرة ص ١٣٦ ) .

ولما علا علم الهندس بمحمد بن سنان كمال العربي ، في أول عام ٤٢٢ هـ ، لحق به إلى بروج  
أو هو اختاره به ، فأنه في بلاد — حسن بن وشكك ، ونهضت بوجه كماله في ربحه خندق  
بوجوده ، وكتب عن « لآلئ الدرة » حتى كان هذا مصنف ويذكر أنه في حدود سنة ٤٢٢ هـ  
( تاريخ لأب جدي في تاريخ من ١ ص ٩٧ — ٩٨ ) وكان له من قد بدأ بـ « لآلئ  
الهند » ، فأنه في بروج معه ، أو لأخرى دلت على أن « لآلئ الدرة » إلى مصنفه لسطح  
العربي الذي فتح في هندوه البرية في عشرت الهند ، بعد أن طوره ، وهدى إلى فهمهم  
وشرحهم المسكرية ، وفيه جملة كتب لآلئ الدرة وهو موجود ( مثل كتاب  
بمجلد أوله لـ « لآلئ الدرة » ، وفيه يدويه هندية ، وكتب في ذلك كتابه الذي يد  
عن « لآلئ الدرة » ، فأنه في بروج معه ، وفيه يدويه هندية ، وفيه يدويه هندية ، وفيه يدويه  
هو كشاف هند من الهندية ، ووجه به يدويه هندية ، وفيه يدويه هندية ، وفيه يدويه  
اسم « لآلئ الدرة » ، وفيه يدويه هندية ، وفيه يدويه هندية ، وفيه يدويه هندية ، وفيه يدويه  
وجه به « لآلئ الدرة » ، وفيه يدويه هندية ، وفيه يدويه هندية ، وفيه يدويه هندية ، وفيه يدويه  
وهو « لآلئ الدرة » ، وفيه يدويه هندية ، وفيه يدويه هندية ، وفيه يدويه هندية ، وفيه يدويه  
الاحية هندية الأسطورة الهندية ، أكثر من « لآلئ الدرة » ، وفيه يدويه هندية ، وفيه يدويه  
وهو ، كما قول بروكلمان ج ١ ص ٤٧٥ ، « نظر ألمان فيه من تصور شامل ومعرفة مستقصية





حيثما يشتد في حكم على العرب (مسلا لأكثر من ٢٣٨ - ٢٣٩) وعلى جهودهم العلمية  
لا تسرف في ذلك ولا تتجاوز في مددة أو اجتهاد والعصب . ويدل على تحرر عقله أنه  
وإن كان شعبي الفناء ، فإنه م عتاد ذلك ، وأصح من مذهب أهل السنة . وهو أيضا  
لم يسر في التبرير لقوى أم سي يحرم . لكنه لا يترجمه لإشباعه بألف بربيه حديثة ،  
كافعل م دوسى . من كان يرى أنه يهيق لتفاداة العلمية من لغة القوم (جروكلان  
١٥ ص ٤٧٥ ملحق ١٥ ص ٨٧٠ - ٨٧١ ، ملحق ١٥ ص ٥٣ ) ولجله من حكم  
البيروني على لأشخاص ولأمر عادي من باده منده وهو بسيط لصورة بين الألفاظ أحيانا

أما أسوة به فهو حرس، وقصر الجبل، ثملى، صين، مصيب لب الموضوع؛ وهو لا يظهر  
أحداً من سبع سبع مسباع والبرقي، وبن كان من مكانه العلى في عام الفجر، قد  
ستعمل في ثلاثة عن بعض أهل لذهب السطحة أعطت شديدة مثل «الأعراس»،  
«الوكى»، «تهووس» (مثلاً ص ٧٨ - ٧٩)، به لا يسمع في ذلك، ولا يستعمله  
إلا في موضعه. وهو يحول. كمن أدع. لعرب أن يروح أحياناً عن قارى المادة الحلية  
الحادة لتي مرصها من يد كنه طائف من «حدثك الحكمة»، كما يقول، لكي لا يئمل  
حاطره، وهو يصرح بأنه يقصد في ذلك قصداً (آثار ص ٧٢، ١٨٥) على أنه في يتعلق  
بين البيروني لأدع. يختلف لأمر لا يدعى أن العرب عن أدع. أنه كان يكتب مستعلاً  
الاصطلاح لدى سمر عن الفكر الإسلامي وعن التصورات الإسلامية. وهذا ما يجب مراعاته  
إذا أردنا أن نعد به لآ. أحمد سوع خاص. وثمة عده هو نعى، وهو لا يربط الرابع  
في الأساط (آثار ص ٨)

و نحمل عند البيروني وجه في مذهب الكيمياء الذي يكون له في عصر منكمرو و الذي  
يحب أن يُقارن باسمه لم تقدمه ومن جاء بعده فغير مقدرة ، بسبب مكانه في وضع المذهب  
لشريكه عند علماء العرب وعند علماء عرس الهند كمنو و صانية ( قارب ما نقوله لا يدركه  
الطريق مثلاً في مقدمته مكتوبة أو كبرى في الكيمياء و قد كتبه من جدد في مقدمته )  
عمر البيروني أو لأن كل ما تصفق منه لطيفة و بأحوال الأمم و أحوال ، بطراً بعد عهده  
و فة لأعقاب عهده و بعده ، مشهور في أساطير و تراث ، بحيث يطبق على أحوال الأمم

المقرصة قول القرآن: «ألم نعلم ما لم يكن من قديمه؟ لا يعلمه إلا الله!» (الأثر ص ١٤)  
ولكن البيروني لا يسرع إلى رفض كل ما في ذلك من العرب لمجرد عرقته، بل هو  
يقف أمام ما يروى من التاريخ قديم موقف الباحث الحذو، فيقرر بحق أنه لا منبر إلى  
الحكم على تاريخ الأمم العريقة وأحوالها باستعمال الاستدلال العقلي أو البص على مشهد،  
فلا من يد من الاعتماد على الأخبار التي يشهد بها كتب معتمدة على صحته أو التي تلحق  
بذلك وتصور فيها شرائط الثلثة «في الفن الأغلب» (أثر ص ١٤، ١٥)

ولكن لا بد من نقد هذه الأخبار وإدانة بعضها، بعد تربية النفس عن الأسماء  
الخاتمة دون إدراك الحق، وإن كان موضوع لأخبار الصحابة من كنه داخل في حد  
الامتياز، صار الأصل العام في نظر البيروني هو أن الشيء إذا كان في حدود الإسكان  
حرى الخبر عنه بحري الحق، لأن شهدته بطلانه شواهد أخرى (أثر ص ٤ - ١١٧، ٥)  
وإنه وإن كان يجب عند الحكم أن يسمى الاعتراضات «التي لا بد من الشاهدة بمصاد  
وكذلك التجربة المحدودة لهما مقاييسين صحيحين في الحكم على ماضي، ذلك لأن عمر  
الإنسان قصير لا يكفي لمعرفة كل الأحوال (أثر ص ١٤، ٥)؛ وعدم شهادته للشيء  
الغرب المحكي في الأخبار ماضية أو عدم وقوعه في زمان أو مكان معين لا يكفي مبرراً  
لإسكاره، مثل ما يحكي عن طول عمر القدماء أو كبر أحاسنهم، وما دام غير مستعمل في  
العقل، «لأن الحوادث العظام تستمتع في كل وقت» وقد يكون في الماضي عرائب  
ليست في زماننا؛ فحب أن لا نقس على الشاهد والمعتد، لأن هذا في نظر البيروني صيق في  
الأفق وتقييد بأغلال الزمان (أثر ص ٧٩ - ٨٣) ومن أول ما يجب على الباحث أن  
يقتصر من الإلف والتجربة المحدودة وفي هذا الباب يجد البيروني في بعض آيات الكتاب  
العزيز ما يبين عقيدة المتقين بسادة الذين تمكن من وضعهم وتنصرهم عن عوامهم  
مثل آية: «بل كذا وأما لا يحيطوا به»، وآية: «وإذا لم يهتدوا به فيقولون هذا باطل  
قديم»، وهو لذلك يرى من تلك هذا مسدود أنهم «نقرون» يراققهم، وإن أحقق  
ويقررون بما يحذف عقدهم (يعني عقيدتهم)، وفي صدق (أثر ص ٨٣).

عبر أن البيروني، رغم تحوطه في حكم على التاريخ العدم خارج عن نطاق إمكان



التحصيل ، لا يصدق الأخبار بسهولة ، بل هو الذي قد يصير لدى بعضه سحاو ( Sachau )  
 بأنه قد أعدّه الطبيعة بحسن تألق ، وقدس فيه روحاً مقدساً التي يشبه بها مفكر و القرن  
 التاسع عشر في أوروبا ، والذي يقول عنه بيرج ( J. N. Bertrami ) : « به عبده » بل إلى  
 الوضوح والحسن لدقيق لدى سبق للسلوك . وضوح . ووقع أن البيروني لا يحيط بالمش  
 بالسمين ، وهو يترك بين ما لا يحيط به له ، لإحاطة عامة ، وعلى ذلك بقوله : « يد  
 لا يديق بطريقته التي سلكها أن يصيب الشك إلى النفس ، ونحوه إلى حرم » ( آثار  
 ص ٦٨ ) وهو أصلاً لا يقل الكلام المصدق لدى أمس معه حجة تصطر أمس أو بهما  
 تطعن النفس إليه فلا يصدق لأمر إلى النفس تناسب غير منصفه أو تناسب غير صحة  
 مطردة العمل ، ويرى مثلاً قاعدة تحديد أقصى طول أيام الإنسان ثمانية وعشرين سنة على  
 أساس السنة الكبرى للشمس ، لأنه إذا كان لا يكون كـ من عدد بوجه دحل لا يمكن  
 أن يفسر لإسباق تسعة وستين سنة ، وهي مدة فراق لأبهم

والبيروني قرر أن للطبيعة فو بين ثمانية لا خمس ، حتى إنه لا يفسر ظهور الخبوءات  
 الشائعة عطف الطبيعة ، كما يرى أمس ، بل أنه شيء من خروج ، دقة عن حد الاعتدال  
 في التقدير . وعلى هذا لأسس برهم البعدى ما يحكى له من أن « في مدة من مدن  
 اليهود بعض يوم السبت ، نصف الأجيال ، حتى يقضى يوم السبت » وهو يستند في رصه  
 لذلك إلى أنه لا يجد له « في الطبيعيات » ما حد ، لأن مدته على الأيام ، وهي واحدة  
 ( آثار ص ٧٩ ، ٨٢ ، ٢٨٤ ) ولا يحدده ما يك هذه من فعل اثني والستين على الحوال  
 ما لتعاويد ، فيقول إن ذلك هو يد ويد ( عهد ص ٩٥ - ٩٦ ) ويد حكى له  
 أن « بعض العرب يرى أن ثم روحاً بين جس ولابس ، رخص ذلك وعتقه » من « السحرية »  
 ( آثار ص ٢٠ ) « هذا إلى أنه يكر عتقه » عليه ما لم من توه بهه أمه لاى  
 ويعتبرونه من أسرار السورة التي قضى بها إلى ذلك ، كما يرى كل خوه إلى تشويبات  
 نفسه على صو طاهرة برفيه لاء . فهدت برعمه أن يحول وأما من جهة نق ، وذلك

(١) في رسالة ( بالألمانية ) : « أبحاث عن النبوة » ، مجلة علوم الهند الجديدة - مجلد ٣٤

H.S. Nyberg, Furchungen vor den M. J. 1935, 2. Teil, ٧٤ ( ١٩٣٥ )

of die neutestamentl. Wissensch., Bd. 34 (1935) S. 74.

مثل قول البعض ، ان شريفة كلت معنى عيسى عليه السلام ، لأنه جاء ألقي عصاه على  
عصى موسى ، فصار الشكل هكذا + ، فهو حادث وألتي عصاه ، لما صح ذلك  
لأنه لا يصح من الشكل الحاصل لأحرف لا ( ص ب ية طعا ) ويرى البيروني أن  
هذا من قبيل ما يهوتس به بعض مذوقين من سمين ، إذ شهود امرئسي محمد عليه  
السلام ( محمد ) صورة حسن ، ثم خطه ، ثم ، ووجه غير مدس ، وإنما يظهر الطين ،  
والله طير ارجحين ، وهذا هو ذلك ، فهو من التصوير ، لأنهم يسوون بين  
معدن ، ثم واطل وكذا أعضاء سانه من حمة من . وينقل عن رؤس في لأساسي  
التي يشبه صور ، صورة محمد بعدد حروف أو ستة حروف ؛ كل هذا مرفوض عند  
البيروني لأنه غير صحيح ، ح واجد ، وهو لا يفسر إلا ما هو معلوم ، ولا يرمى  
عنده أصحاب الامانة من الاستدلال بأثر النفس وطبيعة في مطبوعات على صوف  
المقائد ، إذ ليس ثم حلة تجمع بين تقيس والتقيس به والدليل والدلول عليه . أما العلم اليقيني  
فهو عند الذي حصل من حسابات مؤلف سب لنقل على خط مطاقي ( ٦٤ - ٦٥ )  
( ١٩٦ ، ٢٩٧ ، هذا من ٢٥ )

وعم معرفة الحروف في تاريخ الأثر وشايتها العفنة ، خصوصاً هذا ، وهو معروف قد  
اليونان وفصلهم ، ويعترف منهم في امر الهادي من حيث كل سبج والمقن ولداة والبير  
بين مادة المعرفة ( هذا من ١٢ ، ١٣ ، ٥١ - ٥٢ ) وهو عابر دغماً مذاهب تاهند  
مذاهب اوب وبتصاري ومنصورين للإسلاميين ومحكم على علماء هؤلاء ، حمداً وعلى طرقتهم  
حكماً صائباً معبراً عن الخصائص العامة

كل امير في عهد معنى ، بكلمة صحيح ، مثل تاهم ومتى مادة للبحث تدل على  
سمو عقله من جهة وعلى لاهم . في الذي يتيق بعضه خفيقين من جهة أخرى ، هو  
شربل ول وصف ماء السكون وكلمة ذلك وجد كاه ، ويصعب ذهني في معرفة حسابات  
الأثر ، كجود ، معدن ، تصحيح ، واستدراج أحوال ، بمدرسة ، ومدرسة يها  
و مصمم في سكنه ، قد كجود ، عند من عقله في الأثر ، واستدراجها  
، مصمم ، وكان المعروف عن نسخة في تصوير وحلانه القدر منك على الحصول



أبو العلاء معص العارف التي تقه له من رحيل إلى أرض المصطن محمود ومن الحزان  
أبا العلاء عرف كتب البيروني في كتب الآثار الباقية (ص ١٠٠) فكرة نقد آدم في  
كل دور زمني وفي كل بقعة من الأرض، وهي فكرة يرددها أبو العلاء، مثل قول (لروبينات  
ص ٢٣٦):

«حائر أن يكون آدم هذا قبله آدم على إثر آدم»

ولاشك أن البيروني كان متديراً، وهو لماؤ كه في المروسة فكرة ونوع  
معروفه ونفسه للأحدود التي لا يصرح أن تتحوّلها أحكام التجربة لإساسة المتسدة على  
الشهادة، يتسلّك بمقتضى المنطق الصيغة، فلا سمحه أسلوب المنطق للقرآن ولا لإبكار  
المتعدّد - من غير أسس كافية - لما تروى من غريب الأفكار وهو يتمسك بالقرآن،  
فدوّف مثلاً كتاباً حليلاً يسمى «دور المراكز» ، مفتت أكثر كلمة عن القرآن  
(دوت ص ٦٠ ص ٣١١) ويقول (هذه ص ١٣٢) «القرآن لم يطق في أمر صورة  
السا والأرض وفي كل شيء مبروي، يدّخّج في الشؤ في الدّول فهو في  
الأشياء الضرورية معها حذو المدة «عدة ولم شغل على شيء مما احتسب فيه  
وأيس من الوصول إليه.

ويصف البيروني كجند مطهرى اشغال الإسلام له وإدخاله في كتبهم فيه ومصدق  
دوى القلوب السليمة لهم، وهو في بعض الأحيان يدّكر «دقة من أصحاب على ويدكر  
الحركات والاتجاهات غير الإسلامية «دقة» (راجع مثلاً كتاب الهند ص ٧٦، ١٣٢،  
الآثار ٢١٠ ٢١٢، ٦٤ ١٩٦، ٦٥)

ولشخصته الطريقة أخرى مذكورة في كتب التراجم، منها حبه المال ولكن  
لأجل الاستعانة عن الناس، ومن شغفه في اعتد كما فعل مع ابن مسعود ومن حسن محصره  
وطيب العشرة غير أنه، إن قصص الحب والملازمة لا تستمر من نسخة، حرج العلامة،  
لدى ترى أن السعة غير لائق بالمصداق، من حدود تعاط العلماء إلى الفاظ للأحسن، ولكنه  
كان، على أي حال، «خليفاً في الفاظ تعيد في أمده» (دوت ص ٦٠ ص ٣١١) «دورها  
ورسالة البيروني في فهرست كتب البيروني» وهذا شأن كثير من المصنفين والأدباء الذين

يعرفون الحدود من ما يمشون وما يمشون ، كما يقول جوتيه (Gottie) « لا أعرف جريئة  
لا أستطيع ارتكابها »

هد هو السيردي ، العالم المجهدي في علمه الضئيل به وشرقه عن الأغراض وعن  
الاشدال ، الذي يقول عن نفسه حق :

مجهدي شأوت اهلين أمة      في تنسوا في الدم مثل قسسيا  
فما ركز للبحث عند مهم      ولا احسنو في عمدة كاحسسيا









والذى يصاحبه سوع خاص في علم المظهر هو ملاحظات ابن الهيثم العينية في الإحساس ،  
وفي الإدراك الحسى حجة ، وإن الهيثم يوثق اعتماده هذا على تحليل الإدراك إلى عناصره المختلفة  
وإن يبين أن الإدراك يتألف من درجات ، وأنه يستغرق زماناً

فالإدراك يتكون من : (١) الإحساس ، (٢) مقاربة إحساسات كثيرة ، أو مقارنة  
الإحساس الحاضر بالصورة التي تكونت على التدرج ، الخاطئة عمل إحساسات سابقة ؛  
(٣) الحكم الذى يعرف به أن الإحساس الحاضر مثل الصورة التى فى الخاطئة . والمقاربة  
والحكم لهما من فصل الحواس ، لأن الحواس منفصلة بحسب ؛ بل هما من شأن العقل الذى  
يحكم به على الأشياء . وجمع خطوات الإدراك يحدث من غير أن يشعر بها فى العادة ،  
أو بحيث يشعر بها بعض الثمور ؛ ولا يصير الإدراك إلى محل الثمور إلا بالروية . ولا يمكن  
تحليل الإدراك البسيط فى طاهره إلى عناصره الأولية إلا بالروية أيضاً

وعنبة الإدراك تحصل سرعة عطية ، وكلما رددت الإحساس ، وتكررت الإدراك ،  
قوى بذلك رسوخ الصورة المظنة فى الخاطئة ، وراوت سرعة حدوث المعرفة أو الإدراك  
والسبب فى هذا أن الصورة الواحدة فى النفس من قبل تتأخر على سرعة الإحساس  
الحديد ، حتى لقد بحسب الإحساس ، بعد طول الزمان ، أن الإدراك قد لا يستغرق زماناً ؛  
ولكن هذا غير صحيح . لأن كل إحساس يصحبه تمييز فى الكيف ، محله عصبو احس ،  
وهو يحتاج إلى زمان . ولا يقتصر الأمر على هذا ، بل لابد أن تسمى فترة من الزمان  
يستغرقها انتقال الإحساس فى طول الأعصاب . والدليل على أن إدراك اللون يستغرق زماناً ،  
هو دائرة الألوان المتحركة ؛ فحين لا يرى فيها إلا لوناً محتصاً ، لأن سرعة دورانها لا تدع  
لها وقتاً يدرك فيه كل لون من ألوانها على حدة

ويرى ابن الهيثم أن المقارنة والحكم هما المصهران الرئيسيان المهمان فى الإدراك ،  
أم الإحساس سرده إلى الحس ، وعصبو الحس لا شأن له إلا بالفعل ، وكل إحساس هو ،

يقوم ماحه لك الحس ، فإنه يسمى صورة جوهرية ، لأن جوهر كل جسم إما أن يكون من مادة من جنس واحد  
التي فى ذلك الحس أى هو غير مدركة له مادام جوهره غير متغير عما هو عليه ، ( كتاب مباحثه فى  
طبعة مصر ١٣٢٦ هـ من ١٧ ) .



أحمد الفلاسفة<sup>(١)</sup> (توفي عام ١٢١٤ م) وقد أحضر لها خطيباً ، وتُصَبِّحُ له مبرِّكاً يشرف  
على إحراقها . فلما وصل إلى كتاب الهيئة لاس الخيثم أشار إلى الدائرة التي مثل بها الفلك ،  
ووصفها بأنها الداهية الدهياء ، والنار العناء ، والنصبة الممياء . وعند تمام كلامه حرقها  
وأندم إلى الدار

(١) هو عبد السلام بن عبد القادر بن أبي صالح غني عذري معروف بداركن ؛ اطلع على نسخة  
في أحياء المشككة للنص ص ٢٢٨ - ٢٢٩ ، نسخة ببرج ١٣٢ هـ

## ٥ - نهاية الفلسفة في المشرق

### ١ - الغزالي<sup>(١)</sup>

#### ١ - علم الكدم والتصرف :

رأينا فيما تقدم أن الحركة الكلامية في الإسلام تأثرت بالمتنفة تأثراً قوياً ، فاستكملوا من المعرفة ، بل من حصومهم ، أحداً من كتب الفلسفة ، ومعظم الأدلة التي كانوا يؤيدون بها مذهبهم ، أو يحاربون بها مذاهب حصومهم . وهم لم يأتوا من تلك الكتب إلا ما احتاجوا إليه : أما غيره فلم ينقصوا له ، أو هم جازوا به ما في هذا إلى ظهور كتب كثيرة يغتد بها بحجة مذهب تلقى فيه أو يبدؤ به ، ولكن لم يمتد إلى أحد ، قبل الغزالي ، أن تنشأ على حملة المذهب الفلسفية ، التي قامت في المشرق على أساس من الفلسفة اليونانية ، عارة تسند إلى وحشيات بطر عمة ، وتقوم على دراسة عميقة<sup>(٢)</sup>

(١) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (متشدد الزاي ، منه إلى عراق ، على طريقة أهل حراسان ؛ وذلك أن والده كان يشغل منزل تصوف ، أو من غير تشدد . منه إلى طه يسمى عراقاً ، كما نقل عن السهر في الأساس ، راجع ترجمه في مسودح الغزالي ، في الإمام الغزالي ، في الجزء الأول من وفيات الأعيان لابن خلكان ، ص ١٩ ، طبعه القاهرة ١٢٩٩ هـ ) ، من أكرم معكري الإسلام ، ولله أثرهم في الابتكار . كان فظاً منكها صوباً ، وهو حين من أطلال الإسلام عادلان الذين ماضوا عنه . ولذلك يسمى حجة الإسلام ؛ عند رد على كثير من المخالفين ، فأبى في الرد على لامة ، الذين يسبون أهل الذمم لغوهم ضرورة علم معصوم ، كتاب قد فتح ساطعه ( نشره جوفهره ) ، وألف كتاباً في الرد على الإمامية ( نشره بربر ) ، وتأثر في الرد على يساري سماء - رد الخو إلى إمامه عيسى صريح الإيجل ، وذلك بعد دراسة هذه المذهب كلها . وأما كبر ردوده شأناً ، واشتداده عند أيضاً ، هو كتاب نهج الفلاسفة ، وهو عمل عظيم لا يخفى من قيمة فحمه ، لأنه فترة دراسة محكمة ، وفك كبير متوكل ، ولأنه يبين المسائل الكبرى التي كانت محل خلاف بين الدين والفلسفة . وقد أشار عبد الماشق وطريقه حرصاً ، وتحمي الأسس التي تقوم عليها مذاهب الفلاسفة ، هذا إلى كثرة الاعتراضات والتدوين في وصفها ، على طول بطرق لفظة ، وقد يتوحد في نهاية ذلك شيء من لا كبر . انظر كتاب من الغزالي في دائرة المعارف الإسلامية ، وخدمة لأب بـ ( Bouyges ) في كتابها فخره لكتاب النهج ، ( بروك ١٩٢٧ ) وهي نشره جددوم بها للمصنفين أصل خدمه . ولا أريد زيادة لتعديت عن الغزالي لأنني أعتد فتنر كتاباً عنه .

(٢) قام السلب من أول اتصاله الأهمية وثقافتها بالرفع من دينهم ، وخير من ذلك من الإسلام في القرون الأولى لم تتركه القرون أنما أحسن بلا في إلهاد . مذاهب فخر من توبة على اختلافهم =



وعما أنه ليس بين الناس، جامع في أمر العقائد الدينية، وهي ليست مصادي عقاب أولية،  
لأنه لو قيل إنها كذلك لفسد البعض من أين ينشأ الكفر إذن؟

ونذا للكثيرين أن يخرج الوحيد من مثل هذه الشكوك هو أن يحلوا الموقل في  
الإيمان سفائد الدين على نور يشرق في النفس من مصدر فوق طور العقل، وقد ظهر هذا  
الاتحاد عن غير شعور في أول الأمر، وذلك في اندفاع صوفي، كثيراً ما كان يثبته عدم  
العناية بمباحث الفقه والكلام ثم جاء المرلي، فحدد مصيب من هذه الحركة أيضاً،  
وتسوس ما سبق إلى وضعه السنية<sup>(١)</sup> والكرامية<sup>(٢)</sup>، وهما فرقان نحمان للمبصرة، فسطه  
ورصمه على أساس واسع، وصار التصوف، عند جمهور المسلمين، مدأهم المرلي، دعامة  
يقوم عليها صرح العلم وتاجاً على معرفته

## ٢ - حياة المرالي :

وتاريخ حياة المرالي<sup>(٣)</sup> بحيث في ما به وينتظم عيب أن نتعمق في معرفته، إذا أردنا  
أن نتفهم ما كان لهذا الرجل من تأثير

ولد المرالي في طوس، من أعمال خراسان، م ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ - ١٠٥٩ م)  
أو ٤٥١ هـ (١٠٥٩ - ١٠٦٠ م) وهو مواطن للفردوسي، شاعر الفرس العظام وكما أن  
شعير الفردوسي شاعداً على ما كان للأمة فارسية من مجد قدس، فقد قدر للمرالي أن  
يكون عند جميع من جاء بعده من المسلمين « حجة الإسلام ودين الدين »  
وكانت نشأته الأولى إلى والده، المرلي بعد وفاة والده، في بيت صديق له متصوف<sup>(٤)</sup>.

(١) جماعة صوفية سنية تأخذ في الصوفية في الفرج الثابت ولا يبع من العبارة، أسما سهل  
النسري (ابن عام ٢٨٣ هـ)، وسببهم أكد بلائده، وهو أبو عديفة محمد بن سالم (ابن  
عام ٣٥٠ هـ) - أطروحة الأستاذ ماسن، من ناله في رتبة منادى للإمامة.

(٢) أرجع إلى كتاب من والنمل ص ٧٩ وما بعدها لتعرف منه ص الكرامية، على أن المرالي  
ذكر الكرامية في كتاب التهافت في مرمى النقد - (تهافت ص ١٣، ٢٣٤ خلا).

(٣) أرجع إلى أوسم ترجمته، التي في كتاب طبقات مختصة لشكبي (ج ١ ص ١٠١ - ١٨٢).  
ولكن مقدمة لدرهي سكره، وعلم السند يفتح شرح أسرار راجع علوم لدن (ج ١ ص ٢ - ٥٣).

(٤) طبقات لشكبي ج ١ ص ١٢.

ثقافة وسعة عامة ، أوسع من أن تكون ثافة عامة مقصورة على أمة معينة . وقد وهب هذا الفتي عقلاً متوثباً قوى تجلج ، لا يرمى ندى فيد يمه ولم يطمئن إلى تدريبات الفقهاء وتدقيقاتهم بما فيها من كسب ، ولا إلى ما فيها من صغ دقيقة ، بل كان يبتدئ ذلك عملاً ديبوباً ، فطوى عنه كسباً ، وأرد أن يعمر روحه في معرفة الله

ثم درس علم الكلام في بيوت عيسى بن ميمون الحارثي ( متوفى عام ٤٧٨ هـ - ١٠٨٥ م )<sup>(١)</sup> وأهل العراق كان قد بدأ يصف ويدرس ، وأهل الشكوك أيضاً<sup>(٢)</sup> كانت قد بدأت تطرق إلى علمه أنه هذه لمدة ثم وقد عني بطمأنينة ، وبرز السعاف السحوق ، وظل عده ، حتى أسد إليه منصب التدريس في سنة ٤٨٢ هـ - ١٠٩١ م

وفي أثناء ذلك شغل نفسه في تحصيل المعرفة ، ولم يكن لدى حمله على درستها مجرد شغف بالعلم ، بل هو شوق نفسه إلى كل يريد الخروج من الشكوك التي كان شرها عنه . ولم يكن يحاول للوصول إلى معرفة كسب له أسرار خواهر الكون ، ولا كان يرى إلى تدبير تفكيره ؛ بل كان يشتد طمأنينة القلب ، وتدقيق الحقائق العلمية

وقد درس مصنفات الفلاسفة ، ولا سيما افارابي وسبينا ، دراسة وافية ؛ وقد ألف مختصراً اسمه في الفلسفة ، وذلك طبعاً بعد أن ساد في الحجة . وهو في هذا الكتاب يفر الآراء الفلسفية بقرير لباحث العلم ، ويحكمها على وجهها ، غير مترص لما فيها من حق أو باطل في رأيه ، وقد يوح فيه شيء من انحصار عن مباحثها<sup>(٣)</sup> وسكن المرئى كان وهو بقرير مذهب الفلاسفة ، سوى أن تحبب ذلك تفسيده ، وطلها . وقد قال ذلك في أول الأمر ليرجح ضميمه من تبيته انحصار الفلسفة ، ثم حصر به حد ذلك حين وجهه إليه اليوم . وقد ظهر هذا التفتيد المشهور بعد قبيل من الزمن ، وهو كذب ' تنهايت لفلاسفة'<sup>(٤)</sup> ،

(١) هو أبو علي عبد الله بن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي بطون . الحارثي . ولد عام

٤١٩ هـ ، ووفى عام ٤٧٨ هـ

(٢) هو أبو علي بن الحسن بن علي بن إسحاق الهوسني ( ولد عام ٤٤٨ هـ ، ووفى عام ٤٨٥ هـ ،

وزير السلطان السعدي في أرسلا

(٣) هذا هو الكتاب يسمى مفصل الفلسفة ، على أن المرئى يصرح في أوله أنه لا يريد من بيان

مذهب الفلاسفة به إلا أن يكون مقدمه لإصفا .

(٤) كتاب كله ' تنهايت ' محل غبرات شئ . وقد ترجمه الأوروبيون بكلمات كثيرة ، =







انقلابه عن حياته السابقة عيافاً كما حدث للقديس أوغسطين<sup>(١)</sup>، بل هو يشبه ما أحسن به القديس هيرونيوموس Hieronymus<sup>(٢)</sup>، لذي هتف به في إيرونا هتف أحرجه من الحري وراء آراء ششرون، إلى مسيحية العملية<sup>(٣)</sup>

(١) هو القديس Augustinus Aureus، الذي ولد في مدينة من شمال فرنسا من أصل روماني عام ٣٥٤ م. وكاتب أنه سمعه مدسرها: أنا أبوه، ثم دخل في سبيته إلا في آخر عمره. وقد تلقى أوغسطين شيئاً من التعليم منسعي مونثا أحمده، ولكنه لم يمدد، وقد شب غير متقيد بالدين، ولا يهود الفقه، وعشر مد شاه امراءه أن مها يولد؛ ثم وابع محب يأنثر لمدسه سم سبي، كان في أدنيا بعد فاعند، وأدب به مسكات بسببه في وقته فيها في مدس سكات، ثم ذهب إلى روما، ودرس في دراسة آراء ششرون، وم يأنثر بالسببه، ثم أردت أنه أن شته مد واد، فروح، وأرسل وجه الأول من شين فو فقه، وسكك كل قبل رومعه مد عس امراءه أخرى، وكان دعؤه في ظلا أدبه الحلي عضي لفقه؛ ولكن لأص أن شصع حكي عسي، وأدس سكات في فقه شديفاً من الروح والحمد، فاعده إلى روحه، وردت في صراف روح في كفاحه؛ ثم دوس أوغسطين مدس لادلاطوي أحمده، ولكنه كان يرى عده يأنثر بالمسيحية فيصل من فقه لأنه يلدوس الفسده ورعمره عمر لادنا، وجيا كك داب يوم ساب في حده مع بسده، وفقه بصرف عا فيها، إذ شات الاموخ عررة من عقه، وقام لكي صاها إلى من حد اسوب؛ كل يوم أول عدأ عدأ وفي تلك الفسه كان في حوره صي قنلا حد ورا فاعمر أوغسطين أن عدا اداه مداه هي، الأحد الإجل ووجه، فكان أول مدس عقه في رسا من مدس توس آت يدو إلى ريك سكات وامث وصدف، قبل الروح في السج وسد ذك الخب عررب سكه قلب أوغسطين، ثم دخل لمدسه عام ٣٨٧ م وعاد إلى إفريسه وعين أسقف عام ٣٩٦ م وصار مأ لده ومكانه وشهره من أ كبر رجان لمدسه

(٢) هو Eusebius Sophronius Hieronymus المعروف بالقديس جرموم (Jerome) ولد في مدينة - ديمو في دنايا، من توس مدس، عام ٣٤٤ م. وقد عمن عاده في مسد رنده، ثم درس لمدسه في روما، وصدف في عررب وانعرب وبما كان في أجا كك داب أدرده بالخي، واد هو في عرس مدد، فدم عي أن روحه في كل ما روحه عي فقه، وكان شدد من إلى مصالعه كك مسعرون وأر. ونسبي، أن في مد أن بسده بومه لأه عرس عي أن يكون ششرونيا أ كبر من حرمه عي، بكن مسج وس ذك عي فصر عي فرة اسكك ففسه، وبرعد في صحراء قرية من أطلاكية، وكان له شأن كبير بين آباء الكيكة.

وسمي من الكلام فبال عي سب لري وروحوه في يقي أنه عشت عر حصن لأوغسطين وعمما حصل لجروم.

(٣) ركا أن امر في كتاب مدس خلال زرعاً آياه بقبه، بين فقه تصورهما ونعرجها وهو لكي، ذلك مدد أن أب عي خشي لمدس ٣)، وحين ما فقه في استعلاش اس من بين اضطراب الفرق، وما استعرا عليه من الأراض عي حصص بعد في عي الاسصار، مدأ يلم الكلام، وشدا كمدف أهل لمدس، عقه مدس ضروره عير عصور، ومفلا مد ذلك إلى درسه لمدسه، ومسب مدس عموه، عا عر طاف، مدعلا في كل مقفه، شين عي كل مثكاه، فاحص عي عده كل فقه ومدس، وهو هو، بسش إلى درك عداش الأمور كان دأه ودينه، من توس عمره، عرره وطره من فقه، وصفا في حقه، من عير حاسه، عي الخت عه



وقضى العربي السنين لأجيرة من عمره في العدة ومحاولة أرباب القلوب ، والإقبال  
على الحديث ومحاولة أهله ، بعد أن لم يكن طلب شيئاً من أحدث ولا انقضت عنه روايته  
في أيام الصبا<sup>(١)</sup> حية العربي نفسه لأحزانه يتصل أولها بأحزانه اتصالاً جليلاً .

### ٣ - موقوفه ارباب القلوب

يستعرض التزالي الاجتماعات انبئية<sup>(٢)</sup> في عصره . فهناك أصحاب علم الكلام ، وهناك  
الناطقة الذين برعوا فيهم أصحاب التفسير المخصوصون بالافتقار من إمام المعصوم ، وهو  
العلم عندهم . وهم يدركون شيئاً من ركبت قصته وشعره من « وهذا الغلاصة والصوفية  
نظر العربي في عصر الكلام ، فوجد أن موقوفه حفظ العقيدة التي يؤمن بها  
وحراسه من تشوش أهل الدعاء ، غير أن أرباباً متكلمين بدت صدمة في نظره ، ووجد  
محالاً للثبات في الكبير من آرائهم<sup>(٣)</sup> .

وأحسن في عصره تبيان عظيم مذهب الصوفية<sup>(٤)</sup> ، وهو مذهب عارف بالله  
أعني تكميل العقيدة في نفسه ، وموقفه استمع أن يقول به بدون مروحة ما يحسن الكلام  
أن يتوصل به ، بل هو .

أما الفلسفة التي كانت إذ ذاك عارضة لا يخدمها ما من فضاء في تزييف الدين ، خصوصاً  
في أرواح التي كانت اعتقاداً صريحاً بأنها علم صحيح هي والفلك الذي عام ، فهي أبداً  
روية لا تدرج إلى محادثتها . وكذلك لا يسكن من المعتقدات إلا ما يتصل بحرف ليس

(١) آخر صبا . . . . .

(٢) . . . . . عن ذلك حوله أصلاً . . . . . من كل صفة منهم وعن حاصل عقيدتهم  
مقدم ٩ ٢٤

(٣) . . . . . مقدم ٧ . . . . . علم الكلام . . . . . الكلام من الدين  
القديم . . . . . على مقدمات تلوهما من حصة . . . . . أو إجماع الأمة أو مجرد القول من القرآن والأخبار ، وكان  
ومؤيديهم طوعاً ومكراً ، وهذا قبل الفتح في حد . . . . . الكلام في حق كفاية ، ولأنه في الذي كتب أسكوه . . . . .

(٤) . . . . . مع مذهب سني القربى في دوسه فهو ، حد درسه علم الكلام  
درس الفلسفة ، ثم درس مذهب الشيعة ، وسلك منه طريق الصوفية .

العلماء  
الذين  
كانوا  
يعتقدون  
أنهم  
يعلمون  
الدين  
بالحقيقة  
ولكنهم  
كانوا  
يخطئون  
في ذلك

فما مذهب أرسطو ، كما نقله القزويني وابن سينا ، من أن ابن سينا ، من أتباع أفلاطون ، فهو في نظر القزويني عدو للإسلام<sup>(١)</sup> وقد رأى عليه أن يجاربه باسم المسلمين كافة على اختلاف

(١) قدم القزويني لكتابه التفاهات عطفه على وصف فيها حال خصومه الذي قصد أن يرد عليهم مشيراً إلى من اتهم (القزويني) وسباً ، وقد بدأ مسائل خرافة منهم وابن سينا ، وأقدم عليهم وما يصطدم منها مع الفروع ولا يعتمد ، كما أن مقتضاه من ذكره عن حديثي الفلاسفة في استفزاز الناس إلى مدحهم ، ومبرهنة على عدم عدائهم ، وفي المقام الذي أتت به من عدائهم ، على الخبيث يأنه فصل لأقسام الفلاسفة وأقسام علومهم :

يذهب الفلاسفة عند القزويني إلى ثلاثة أقسام

١ - سائمه جحدوا الناس ورسموا من سلم - بل موجوداً ، وقالوا بعدم الأنواع الحيوانية ، وهو

بصيرهم الدهريين والرافقة

٢ - سائمه فلاسفة يمدحون الدين أكثر من البحث في عام عظمة ، وفي بحوث الحيوان والناس في سائرهما ، وأو من بحث في أصل الحكمة ما أصغر من أن يعرف به من حكمهم ، ولكن أكثرهم منهم في الفلسفة أظهرت لهم أن لا يتبدل الأزواج تأثيراً عطفاً في قوى جذب ، بل طوا أي القوة (ساقلة في الإنسان) نسبة لراحته ، بل جعل نسبة ، بل جعل عدمه من إلهاده ، وهو من أن ليس له ولا رده ، وأكبروا الآخرة والثبوت والمعاد ، فأعمل عليهم إقحامهم وانكسروا في شهوات ، وهو لا أساساً ردهه ؟ لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر .

٣ - سائمه فلاسفة الإلهيين ، وهم متأثرون بكلمات أفلاطون وأرسطو ، وقد ردوا على الدين الأول ، وكشفوا عن أصدائهم ، ورد أرسطو على أفلاطون وسقراط ، وغير من يزل علم أرسطو من مذهبهم الإسلامي القواني وبين سبها .

أما أقسام علومهم فهي ، بالفلسفة الفروع ، كما يلي :

١ - رياضية (أحياء وهدية وعلة) وهي أمور روحانية لا سبيل إلى مجاهدتها بحد فطريها ومبرتها ، ولا حلق شرعياً منها بل من عا ولا يشاء ، ولكن تولد منها أفعال ، الأولى أن يسيطر فيها بعض عقائدها ووزنه برأيها بعض المنفعة في الفلاسفة وفي كلامهم في الإلهيات ، فاستأثر كلهم في الرياضيات روحاني وفي الإلهيات محسوس ، ولذلك بحث الزهر عن الحدس في هذه العلوم وآفة لآله سأت من معادله أصداء الإسلام فاعتصم الدين أردوا حصره بإسكار كل غير ينسب إلى الفلاسفة ، كما في ذلك الرياضيات وما في غيرها من امور هي محسوسة ، فتشككوا في الدين وحبسوا عقولهم عن الدين حتى على إسكار البرهان منفعته (قانونيات من ١٠ - ١٣ ، ١٤ - ١٥ ، ١٦ - ١٧) .

٢ - منطقية ، لا يعلق تيمناً منها بالدين عا وقد تارة ، ومن فيها ما يعض أن يكر ، وهي شبهة بما ذكره سقراط وأهل الفكر في أدلة ، وقد انعم في عبارات والأصطلاحات ، وفيها آفة الرياضيات (قانونيات من ١٤ - ١٦ ، ١٧ - ١٨) .

٣ - الطبقات ، ليس من شرط الدين إسكارها ، ولا في مسائل ذكرها بقزويني في كتاب التفاهات (أنظر تفاهات من ٢٦٨ - ٢٧١) .

٤ - إلهيات ، وفيها أكثر الأصطلاحات الفلاسفة ، ولم يقدروا فيها على إلقاء بالشرائط التي شغلوا في لئيم ، ونسب منها في عذر باعثة ، وقد كثرتم بقزويني في ثلاث سبها ، وقد أعظم في سبع عشرة . (قانونيات من ١٣ و من ٢٧٦ - ٢٧٧) .

فرقم وتبين مذهبه<sup>(١)</sup>، وقد قام بذلك متحدث سلاح أرسطو عنه، وهو سلاح المنطق<sup>(٢)</sup> لأنه يرى أن قو بين الفكر الأساسية التي يقررها المنطق بقية لاسل لإسكارها، وهي في هذا كالتصايا الرياضية؛ وبني أمر على أدسه على دون انتقاض، ويقرر أن أعمال الله لا تتحلفه<sup>(٣)</sup>، وهو يقول ذلك منكرًا تدم لإدراكه يقول

١ - السياسيات والحقيان، وهي حكم مصلحة دنيوية، ومداريف حاله يهدده، أحدهم فلاسفة من كتب الله، ومن ذكره في سورة، ومن كتابه عروضة، ومن جواهرها كتابهم ترويضه، وهذه من كتب الله، وهي أن الإنسان قد يرد ما فيها من كلام الأنبياء والأوردة، لأن فيها مصلون، وهذه من كتب الله، وهي حكم الله، كتابه عروضة كلام الفلاسفة، وهي اعتقاده لهم، وبأخذ ما في كلامهم من باطل، فذلك القول القرائي إن على القائل أن يخص كلام فلاسفة، فأخذت من "باطل"، فبالا يوسع منه عن كرم به وجهه، لا يعرف حتى يادع، عرف الحق عرف الله.

وعد أن قال القرائي في التهاوت (ص ٩٠) أن من وجود خلاف بين علامه وغيره، يعرف الاصطلاح، فبعد منه، فلا يبدى صانع نفسه، وهي لوجود لا في موضوعه، على حين أن جودهم يردون، بل هو من واحد، وهذا مع مرمية في لغة من راسة التاريخ، بل إن الاسم وتحريم طلائها

(١) يقول القرائي (نهايتي ص ١٣ - ١٤) إنه يرد إطلاق ما أهدده الفلاسفة ملصوقا بالامانات الخلقية، فالزعم ثارة مذهب الله، وأخرى مذهب الكفرية، وطورا مذهب الواقعية، ولا أسس ذابا عن مذهب خصوصي، بل أجل جميع الفرق إلّا واحداً عنده، أن سائر الفرق إنما طاموا في الغشاق، وهذا لا يعرف، لأنهم الذين يهددهم، فهدد شدة مذهب الواحد.

(٢) يقول القرائي في رد أن نظر الفلاسفة بدم، وعلى شطوطه في الحق، يرى أنهم في حق من ذلك في علمه، ويسكن ما فعله القرائي كتاب الحق من ذلك في الحق، وقد رأينا (الهدس ص ٢١٩) أنه كان في أول أسره، حبس عن حقه عطفه، فهدد من الاعتدال بالمرسة، وهو في التهاوت عمار، أن تعبر براعة الله، يرى فيها ما هو ضروري مذهبي، وما هو ظاهري لسدولي (الهدس ص ٢٩ - ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠،

ويوجه الغزالي أكبر عيابه لإبطال ثلاث نظريات قديمة من بين نظريات الطبيعة والإلهيات ، وهي : نظرية قدم العالم ، والقول بأن شئ لا يولد ولا الكليات ، فلا شيء بالحركات ؛ وبشكل ما نأجسد ، والقول بأن لا وجود حده هي التي لا يجوز عنها الفصل (١) والغزالي يظن هذه النظريات معتمداً من وجوده كنيته على شرح حور وبه يرون (Ihannes Philoponus) النصراني على مذهب أرسطو ؛ وقد كتب حور فيلوسوف في إبطال نظرية قدم العالم رد على زرقس (Proklos) الذي كان يقول به (٢)

٤ - العالم

يذهب الحكماء إلى أن العالم كذا متناهية في الامتداد ولقد تنوع ولكلهم قول ، فقدمت لاسم من قدمه ، وقولهم بأن الله صمد على الله صمد لأن ، كما أن يقول من وقت القدم ، على ما خرجها من بيان أن العالم قد يرى أنه لا تصح أنه قد بين أن الله صمد ، كما يقول لاسم ، ومعنى أن الله صمد بوجوده صمد ، هو أنه يحتمل بآية وقد (٣)

— أن العالم يمكن قدمه لا على حد ذاته ، أما عند العرب أن يكون صمد أصغر أو أكبر من هو عليه ليس محال في العقل ، ولا يقوت ظاهراً ، وأما بقدر على ذلك ، ويجوز له أن يمتد إلى لا تتلقى به قدرة الله فهو المستحيل كاجمع بين وجوده والعدم . ( انظر نهايت ص ٦٤ ، وقارن ص ٩٣ و ٢٩٢ - ٢٩٣ )

(١) هذه هي المسائل التي كثر فيها رأي لا يتم لإسلام توجه ، ومنقدها منقده كدلت الأسماء ، بل صاغها البعض بعد الغزالي في قالب سري (٢) قوله : من أن الله لا يمتد ، مع حكماء الإسلام ( شبه الله ) على ما طار سكت المصرية رقم ٣٦٦٦ ص ١٧ ) في كلامه هي التي ينادي وهو من حور ، ويولد عند العرب ، وأكبر ما أورده الإمام حجة الإسلام رحمه الله في كتابه في شرحه من كلامه يعني ينادي ، وقد ذكر في شرحه ( ترجمة الأرواح ميسور بمكة له من ١٨٢ - ١٨٣ ) أن العرب أخذوا أورده في كتابه من كتب يعني حور ، وهو يدرك من كتب يعني سكت الذي رده عن رفس ، ولأنه من رده كتب يعني يمكنه من أن يمتد من ذلك

(٣) وأما بعد كلام لا يكر في ما يشبه قدمه ، وهي من أكبر من أن يكون له من ادكلم في لاسم ، وقد صحت قرينة أكبر من كتب سكت ( ص ٢١ - ٢٨ ) وذلك حسن أن ركة عن ركة ، على رعم من في وقت من معة ، سكت كذا ، أدلة ولا بد صحت ، وأما تنوع صوره

التي جهزها في معة عن سكت صمد ، من حور ، وهو صمد ، على ما شاء الله ، والزماني ، كوجوده ليدل على ١٠٠ ، وهو من سكت ، وهو من سكت ، على العالم قدم بالذات ، وربه ، لا بد ، ومن على حد ذاته



ولسكلم أولاً عن مسألة الكمال والزمان ، إذا كان لا يستطيع أن تصور الزمان مبدأ  
أولية ، وكذلك لا يقدر على أن تصور لفسكال مبدأ أولية ، والذي يقول بعدم تدهي  
الزمان لزمه أن يقول بعدم تدهي لسكال ، ولو قيل إن لسكال يتنطق بالحس الضامر ، وإن  
الزمان يتعاقب بالحس الباطن ، فهذا لا يعير شيئاً من المسألة ، لأن سماع هذا لا يخرج عن

== أوله . فدهم . به حيل صدور حادث من قدم ، والأصل الذي يقوم عليه هذا القول هو التلازم بين  
الغلة والفلول ؛ فإذا عرفت وجود القديم ، فليما أن يوجد معه شيء على الدوام ، فيكون قدماً مثله ، وإذا كان  
يأخر ، وفي هذه الحالة ، لا يتصور مرجح بوجود قدم قبل في دائرة لا مكان ، وربما أن يحدد مرجح  
هذه في لسكال : من يحدث بعد المرجح ، ومن حدث قبل ، ولم يحدث من قبل ؟  
وسأله أخرى : ما تأخر وجود قدم ؟ ومن ؟ حدث دون زمن حدوثه ؟ لا يمكن أن يكون ذلك  
لغير في الزمان ، ولا يتصور عرفت ، أو وجود آية بعد نفسها ، أو بعد شيء ، أو وقت ، أو حدوث  
إزادة لم يكن ، لأن هذا كله محال ، إذا ما أدى إلى تحول مبدئ القديم ، وهو محال ، وبهذا كان العالم  
موجوداً ، وأما حال حدوثه ، تبيّن أنه لا محالة .

يرد القول على هذا بغيره ، خاصة في النوع ، أنه يجب مجرد معارضة بقول : إن العلم يحدث  
بلا زمنية ، أي بغير وجوده في وقت محدد ، بل في وقت مستمر ، وهو العلم الذي هو مستمر ،  
وإن لم يكن وجوده في وقت محدد ، وأن وجوده في كل لحظة هو مستمر ، فلم يحدث ذلك ، وأنه في الوقت  
الذي حدث ، لا زمنية بغيره ، ولا نفس في حد كونه ، أو ذات متساوية في ثباته إلى الأبد .  
ولو سأل سائل : ماذا لو لم يده وقتاً دون وقت ؟ أجبه إسرائيل بأن الإزادة منه من شأنها غير  
العلم ، عن مثله ، ولما لأن عدم شأنها لزم ألا يكون بغيره ، ولكن لما كانت القدرة عليه قائمة بقدر  
لم يكن بد من صفة شأنها المصغر ، ولا معنى لقضائ في شخصها ، لأن هذا شأنها كما أن شأن المسلم  
الإمامية بالمرتب ، ومما يقتضيه من شأنها ، وهو يمكن في زمان ، وقد يكون أمران متباينان بالصفة  
لأن ثم بعد ذلك أحدهما دون الآخر ، وإلا كان هذا كله ( ص ١٣٨ ) ، بل حاول إسرائيل أن يبين أن  
الفلاسفة قديم ، رجع من القوم عن مثله ، وذلك أنهم قالوا بحركة من الأفلاك في المشرق إلى المغرب  
وبعضها كحركة الشمس ، مع تساوي الجهات ، وإمكان حركة كل ذلك على عكس ما هو عليه ، وقالوا أيضاً  
أن سكره السماء قد بينت في النطاق الفلكي والمخوف ، والسماء تتحرك على حد القطبين ، وكل  
تحت من تصلح لأن تكونا قطبين لأن السماء ككرة بيضاء متحركة الأجزاء .

على أن القول أنه زمنية فلاسه القول بصدور الحادث من القدم بدليل محال محكم ، هو : أن في  
العالم حوادث ، وهذا أساس . فلو استند لحوادث إلى لحوات بل غير شأنه هو محال ، وليس ذلك  
مستند ، بل ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغن عن الاعتراف بتتابع ، وثبات وجود ، هو مستند  
المسكت ؟ وإذا كانت لحوات لها عريف ينتهي إلى سلسلتها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلا بد  
لأن على أصناف من غير بصدور حادث من قدم . وسواء قل الفلاسفة بخوار صدور حادث من قدم  
ليس هو أول لحوات ، أو قالوا أن وارديعة ، وأن الحادث حركة الأفلاك وما يجرى لها من حسب  
وتسند وقمره وميل ، وأن ما يقع تحت تلك الفلك حوادث تعني أساساً إلى حركة السماء الدورية وهي  
قدمة . فـ هذا كله ، عند القول ، تطويل لا يخفى ، لأنه ينتهي إلى القول بصدور الحادث من القدم ،  
م سواء أ كان الحركة الدورية ، أو موجوداً صفر من قدم ( راجع ص ١٦ - ١٥١ ) .

وسفر من دليل فلاسه أول عرس ، ثم أنه يستحيل تأخر وجوده أمام عن وجوده ،





والسكان إلا اعتبارات بين الأشياء تُخلق فيها مخفيها ، أو ما بالآخرى اعتباران يخلقهما الله

٢ - الزعم ، وهو في عدة أسئلة خاصة بفارس الإشكال بالشكل مثله ، ( ارجع إلى التمهيد ص ٥٢ - ١٦٦ ) .  
والفلسفة دليل آخر : قالوا إن الحادث لا بد له من مادة قديمة تدعى ، وإنما يحدث هو الصور  
والكليات ؟ وهذا الدليل موزع على أن الحادث قبل حدوثه ممكن ، وجود ، ولما كان إمكان وجوده حاصلًا  
له من وجوده ، وهو وصف إيجابي لا يقوم بحد ذاته ، فلا بد له من محل يضاف إليه وهو المادة .  
يجب التمسك بأن الإشكال والامتداد والوجود أمور عينية لا تحتاج إلى موجود يوصف بها ، فكل  
ما قدر إمكان وجوده ، ثم عديم عنه قدره ، سبحانه ممكن ، ، ولعلنا أدله سبها ١ - لو احتجنا ممكن  
لأن إمكان موجود يضاف إليه ، لا بد - لامتداد هذا امتداد موجود يضاف إليه ، وليس لفعال مادة حلاً  
عينا ، فكمالك الممكن .

٣ - نفوس آدمية حاضرة قائمة بنفسها عند الفلاسفة ، وهي ليست بحمم ولا مادة ، ولا تطمح في  
المادة ، وهي حادثة على ما حادثة من سببها ، ولما كان قبل حدوثها ، ولا مادة لها  
ولا علم في كون الإشكال أصراً على أنه علم ، وإن لم يسمي مضموناً ، وهو تابع للمعلوم ، لأن  
الفلسفة يقولون : كان سببها في فعل ، وهي عديم لا وجود لها في ذاتها .  
ولعلنا أدلة أخرى على إمكان قدم القدم ، منها ما هو بديهي : مدحه التمسك من الدليل بعدم دم .  
هو : نرى في القول بعدم عدم يؤدى إلى إثبات دورات لظواهرها ، مع أن سبب الكون  
أمرع من سبب ، تحت يكون عدد دورات بعضها سبب أو شيء أو يصف عدد دورات أخرى ، وكن  
عدد دورات كل الظاهر حده ، بحيث رأى الفلاسفة ، أن كون عمر حساب وكيف يكون شيء - لا بد له  
مع أنه سبب وجودها ورجحاً ، وحاولوا ليرى أيضاً أن يجرم بفلاسفة أن عدد دورات تلك ليس شفعاً  
ولا دوراً ، ولا مائة .

وكأن نرى أن سبب حيزه عدم العلم ، كذلك - حول أن سبب أدته وأدته الزمان والمادة .  
ولكن رأيه في هذا غير صحيح ، فهو يقول : إذا كان أن يكون ( عدم ) أول ، ولا قبل أن  
يكون أمناً ، يرأفاه الله تعالى ، إذ ليس من ضرورة حدوثه أن يكون به آخر ، ومن ضرورة أن  
يكون حادث ، وإن يكون ، أول . وهو يعتقد أن الله تعالى ، إذ أوجب أن يكون قدم آخره ،  
وحادث ، عند التمسك ، أن سبب عدم ، وإن سبب ، ويزعم في معرفة بآله من ضمنى ممكن في شريع ،  
لا إلى غير الله تعالى ، وهذا أن يرى آراء ، مستعصية في كونه عدم عدم انتهى إلى أن لا عدم فعل دفع  
لمادة قديمة ، وهو حادث كمال وجود ( تمهيد ص ٦٩ - ٩٤ )

هذا بيان موثر لسبب عدم عدم ، كما مر منه نرى ورد عليها ، ومن من حيث في أن حدوثها  
الناشئة من مذهب أرسطو كانت تستعصى مثلاً هذا : د ، ولا يريد - لطيق الكلام - أن تفرط لتقدير  
ببها رد انتهى ، لأن هذا تحت حب أن يكون قائماً بذاته ، بعد معرفة رد إلى رسته على التمسك . وبكى  
أن لا يحط أن التمسك في سكر قدم زمان في أول الأمر ، وحوادث سبب على تصوره رجوعه إلى شخص  
الإرادة ، ثم حادثان إلى الزمان بخلاف . ولم يكن صارت في تصديق عند الله ، حتى أوستك أن يفتي  
الفلاسفة في القول بالقدم ( نهج ص ١٠٨ ) على أن المسألة هي أحدث كثيراً من عدان . وهي مسألة  
الزمان ، مشككة لم يوصف وصفاً حياً ، بل كان عدم حادث ، ورد كان زمان حادث لأنه بناء لمركبه عالم  
حد حدوثه ، فلا معنى لكلام في أن زمان قبل حدوث عدم ، ولا معنى للقول عن عدم بآخر وجود  
العدم عن وجود الله . من هي . هـ ثم عبر سبحانه ! ورد كان زمان لا يصور إلا بالعدم والتعدي والحرارة ،  
فلا زمان قبل حقيق عدم ، ولم يكن له ذلك لا عدم ، وهو مزعم عن التمسك ، فلا يقع تحت زمان كزمانه  
وإن كان وجوده مستمراً من الزمان إلى الأبد .







والمكان ، بحيث يخلق عالما كهذا متناهما في الزمان والمكان .

يرى الفلاسفة أن القول بأن الله خلق العالم من العدم قولٌ هاسد ، وهم لا يعرفون إلا القول بتعاقب الأعراض أو الصور على هيولى واحدة ، أعنى انتقال الشيء المتحقق من صورة ممكنة إلى صورة ممكنة أخرى . ولكن ألا يوجد شيء بعد أن لم يكن ؟ يجب المزالي بأن يسأل : أليس اطباع أشباح المحسوسات في العين ، بل اطباع صور العقولات في النفس ، استتحت لها لوجود ، يكون أولا يكون ، من غير دخول صدّه ؟ وإذا عُدت كان معنى

== وإن كان بلا علة حار أن يصدر من واجب الوجود أشياء كثيرة . وهكذا ينصى الغرائبي الزمراء ، بل هو يقول إن الفلاسفة لم أن يقولوا بالبرس في القول الأول ، بردهم قوههم أنه ممكن الوجود بذاته أو بالحيثيات فرددوا القول بأنه واجب الوجود بغيره ، مما هو معنى في هوس . وثالث لا يمكن لأحد حرم السماء الأول ثم عديم من معنى واحد من ذاته المتقول الأول ( وهو كونه ممكن لوجود ) ؟ وسكن في حرم السماء ركناً ، فهو مركب من هيولى وصورة ، فلا بد لكل منهما من مداد . وجه نظمان ثابتهما الفصلان ، فعادنا نصيب ههنا انفسان دون سائر بطل ؟ وبمقول ثلث صدر عنه فلك اسكو ، ك ، وهي كثيرة جدا ، ومختلفة من وجوده شيء ، ناددا لا يجوز نقول بأن الوجودات كلها ، على أكثرها ، صدرت من القول الأول ، أو بالأحرى من واجب الوجود ؟ وأخير يسخر برأى من دعوى فلاسفة أن الوجود الأول من حيث هو ممكن ، وجود صدر عنه حرم فلك لأقصى ، ومن حيث بطله صدر عنه نفس فلك ، ومن حيث بطله صدر عنه عقل ، ويسألهم ما الفرق بين هذا القول وبين أن حال الإنسان ممكن الوجود ، وهو طفل ذاته ، وبطل صاعده ، ثم أن يصدر عنه عقل ونفس وذلك ؟ وإذا قبل هذا في إنسان صححت منه ، وكذلك ينبغي أن صححت منه رد فعل في غيره ، لأن إمكان الوجود لا يختلف باختلاف امكانات . ثم يقول الغرائبي محسناً من الفلاسفة : ههنا أبصر كيف يقع المخصوص من نفسه على هذه الأوضاع ، فصلا عن هؤلاء الذي يشتمون سائر برعمهم في المطولات ههنا — ههنا ص ١٣٠ .

وسكن ما رأى الغرائبي منه ؟ هو يقول ، يا صدور الاثنين من الواحد نفس شمس في العين ، ومن قال باسقاطه فقد ادعى باطلاً أن صدور شمس عن شيء واحد ليس من الجمع بين شي واثبات أو مثل كونه الشمس إلى حد في مكان ، وهو لا يعرف ضروره ولا يبره . ههنا لمع من أن يقال : لهذا الأول عالم قدر صمد ، عقل به نشاء ويعجز ما يريد ، يحسن الخجعة ولشباب ، كما مره ، وعلى ما ردد ؟ فاستحالة هذا لا يعرف ضروره ولا يبره . ( ههنا ص ١٣١ ) أما كونه صدور نفس من الله لا بدقة فهو معلوم ، وطبع في غير معلوم ، ولقد نقول بغير مسهرتاً ، والذين طبعوا في ذلك رجع حاصل بطرهم إلى أن يكون ، لأن من حيث أنه ممكن لوجود صدر عنه فلك ، وهكذا ، وهو حربه لا مان كنه ، ويسأل لا نحن لخلق ، لإرادة ؟ وسكن معاً كيفية ذلك ، لا بدقة له نفوي بشره ( ههنا ص ١٣٢ — ١٣٣ ) على أن برأى لم يقتصر في تقدير على هذا ، بل هو معنى فكرة أساسية فلاسفة في مسألة سلق القدم فوجدوا نقول فلاسفة إن تمام حقيقة ، وإن افقه عن عدم وجوده ، وهم يخلطون معنى الصبح إلى : عدم . ووجود بعد عدم ( أي حدوث ) ، ووجود . وبرأى أن شيء لا يتحقق بالفاعل من حيث حقيقة ، لأنه لا تأثير للفاعل في عدم ، بل عدم لا يتأخر عن كونه لا يتأخر عن كونه سبوقاً بعدم ( أعنى حادثاً ) ، لأن كونه مسبوقاً لعدم ليس معنى فاعله و شتره في كونه فصلا مشدداً لا تأثير =

ذلك زوال الوجود من غير استعقاب صده<sup>(١)</sup> ؟ ثم ألبست هوس الأدمين الحزنية المتكررة  
حادثة من كل وجه ، على ما احتاره ابن سينا<sup>(٢)</sup> ؟

والإنسان لا يقف في تساؤله عند حد . فالوهم لا يزال يقرأ في مبداه ، والتفكير يسير  
إلى غير نهاية . وإذا قيل إنه لا نهاية للزمان والمكان فيمكن القول أن تسلسل العلل  
والمعلولات لا ينأى . ولكن وجود شيء متناه معين يحتم عينا القول بإرادة أربية ، هي  
علة أولى متبيرة عن جميع ما عداها من العن : والعن في هذه الضرورة متفق مع  
الفلاسفة<sup>(٣)</sup> .

وأيضا ما كان فلا يرى بدا من الاعتراف بأن مذهب ابن سينا في الصور والهوس  
وهو مذهب حيلي ، لا يقوى على الثبات أمام نقد الغزالي له

الفاعل في محال ، فلم يسق ، لأن يكون معنى لفعل جعله من حيث وجوده ، وأن الصادر منه هو  
الوجود ، وهو ليسه للوحدة بين الفاعل والمفعول ، وإذا لم تكن بينهما نسبة إلا بوجود ، فلا بد أن  
يكون المفعول مع الفاعل أولا وأخرا ، وما من حال ولا وهو به « عمل » .

يجب الغزالي على هذا بأن الفصل يطبق بالفاعل من حيث الحدوث ، لا من حيث عدمه السابق ،  
ولأن من حيث كونه موحداً قطعاً ، والعدم لا يتعلق بفاعله في نفس حال الحدوث ( لأن الله محقق في ذاته )  
يعني ( بل في حال حدوثه ، أي خروجه من عدم إلى وجود ، ولم يبق معه معنى الحدوث لم يفل كونه  
فعلا ، وكونه مسوقاً لعدم ليس من فعل فاعل وحسن الفاعل ، فهو كذلك ، لكنه شرط في كون  
الموجود فعل الفاعل ، أعني كونه مسوقاً لعدم ، فالوجود الذي ليس مسوقاً لعدم ، بل هو دائم ، لا يصلح  
لأن يكون فعل فاعل ، وليس كل ما يشترط في كون فعل فاعل أن يكون فعل فاعل ، فإن ذلك  
الفاعل وفقدته وإزادته وعدمه شرط في كونه فعلا وليس ذلك من أثر الفعل . فالغزالي يقول بالحدوث  
وإن كان حسب دينه أحياء يوشك أن يؤديه إلى القول بعدم ( انظر ص ٢٢٦ مما تقدم ، جهات  
ص ١٣ — ١٩ ) .

(١) يرى الغزالي ( جهات ص ١٩ ) أن الله يفعل العدم والوجود ، وأن الاتحاد والإعدام بإرادة  
الصادر ، غير أراد أوجد ، وقد أراد عدم . وهذا معنى كونه قادراً على الكمال ، وهو في جملة لا يغير  
في حقه ولا يغير الله . وقد تقدم ما للغزالي من أكلة على حق العلم وحدوثه بعد أن لم يكن ، وهو  
وإن كان قد حور أن معنى عدم إلى الابد ( انظر ص ٢٢٦ ص ٢٢٦ ) . بل هو بالإعدام ، ولكنه يخالف  
فيه رأى فرق متكلمين ، ( جهات ص ٨٦ — ٨٩ ) ، فلا ذهب الفلاسفة إلى شيء يسد بطريقان  
صده ، ولكن ترى يقول إن معنى قد روي أو يوجد في غير طريقان صده أو رواله ، بل فعل الله ؟  
بالعدم ، من حيث ذاته ، هو فعل كمال وجود .

(٢) جهات ص ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ .

(٣) راجع الجهات ص ١٦ — ٤٧ ، وانظر هاشم ص ٢٢٥ مما تقدم .



٥ — الله والعبادة :

وصلنا إلى الكلام في ذات الله . يرى الفلاسفة أن الله هو واجب الوجود ، وأن ذاته عقل ، يصدر عنه ما يعلمه بطريق القيص ، من غير أن يريد على الحقيقة ، لأن كل إرادة تقتضي أن يسبقها نقص — أي حاجة — ولا بد أن يصحبها فقر في المريد . والإرادة حركة في مادة ؛ أم العقول لمادة فلا تصدر عنها إرادة قط ، وهذا فإن الله يتفعل بحقوقه تفقلا لا يحاطه روع ، وهو علم ذاته . ويعلم المحقق الأول الذي صدر عنه ، أو هو يعلم ، كما يقول ابن سينا ، الكيانات وأعني أحوال الأشياء وأواعي الأروية <sup>(١)</sup>

أما عبد الغزالي فله إرادة قديمة هي : حدي صمدته القديمة والعزالي في مسائل الأخلاق <sup>سنة ١٠٠٠</sup> <sup>١٠٠٠</sup> يسير على مذهب أسلافه في أن العلم متقدم على الإرادة <sup>(٢)</sup> ؛ ولكنهم يستند أنه إذا شكك للموسم يعلم ، لأن لا يسبق مع وحدة الذات والقول بإرادة إلهية لا يسبق معها ، [ فلا مدبر لتحتشئ القول بالإرادة ] وهو يرى أن موضوعات المعرفة متعددة وعلاقاتها للتسوية بذات لها ف ، بل شعور الإنسان بذاته ، أعني عنه بأنه يعلم ، كل هذه — إذا اعتبرناها بذاتها — تذهب إلى غير نهاية ؛ فلا بد من فعل إرادي يصع لها نهاية .

ونتم عمل ؛ إدى أصيل في توجيه الإنسان لانتباهه ، أو تامله لذاته . كذلك العلم الإلهي عنه ينتهي في حصة فعل إرادي إلى أصيل ، فالت فلاسفة . إن الله يريد العالم لأنه يعلم أنه الأحسن ؛ والعزالي يفرّر ، حلاق لهم ، أن الله يعلم العالم ، لأنه يريد ، ويعلم بإرادته إياه .

وهذا كل الله قد أراد خلق العالم ، وحققه ، فهل يعزب عن علمه متفائل درة فيها خلق ؟ وكما أن إرادته الأولية علّة لجميع الموجودات الخثرية . عمله الأولى يحيط بها جميعاً ، من غير أن يكون هذا منافصاً لوحدة ذاته ؛ وإذن فالله يعنى بالخرجات <sup>(٣)</sup> .

(١) انظر التفاهات ص ١١٩ — ١٢٠ ، و ص ١٨٢ — ١٨٣ كما تقدم .

(٢) لأن العلم شرط في الإرادة ، فلا إرادة إلا بعد علم المراد . انظر تفاهات ص ٩٦ ، ٩٩ ، وحاشي ص ٢٢٨ — ٢٢٩ كما تقدم .

(٣) ذهب سمن الفلاسفة إلى أن الله لا يعلم إلا نفسه ، وأنه لا يعلم الخثرات لنفسه بأقسام الزمان =



وإذا اعتقدت مفترضة أن القول بالصيانة الإلهية يحصل كل موجود حركي واحداً ،  
أجاب المرنى بمثل ما أجاب به « القديس أوغسطين » من أن العلم بالشيء قبل وقوعه  
لا يفتقر عن العلم به بعد وقوعه ، أي أن علم الله مبرر عن اعتبارات الزمان

ولما هناك مقادير . ألم يصح المزالي لمحدث العالم الذي أراد إثباته ، وباردة لإنسان  
في أصله ، هذه الإرادة التي اتخذها أساساً لاستبطائه لم يقبل عنه محال ، ألم يصح هذا  
مسبب إقامة الدليل على تلك القدرة المصنعة ، وهي الإرادة القديمة الخالقة ؟ هذا العلم ، علم  
العلال والحالات والزسوم ، كما يسميه المرنى ، يتلشى لإثبات إرادة الله<sup>(١)</sup>

« إلى ما كان وما يكون وما هو كائن » أما من سبب فقد قال إنه علم الألف ، كما علم كل لا يدخل تحت  
الزمان ولا يخضع لاختلافه ؛ وانه علم الأشياء علم كلي ، مع الإنسان بطاق وحواصيه ، أما ما سببه  
فخص من شخص وهو من شأنه ليس من شأن العلم . و . من لفاسفه عن قوة العلم ما ذكرناه لأجها  
تتميمه ، ولو كان بعضها تفرقه ، لأن العلم به جميعه ، يرد سبب حصوله من العلم ، وكان في عللا  
للموادت يوقى من لفاسفه في عرصه ، وهو من حركي القدم ، ولكنه يرى أن كلامه يؤدي  
إلى أن العلوم الأول أشرف من رابع ، لأنه يمثل به ومداه وممولاته كالأشياء ، وأجها عنون الأول  
في رتبة دون غيره ، ويغوب مسهرنا . فقد انتهى منهم تنص في معظم إلى أن أهوا كل ما منهم من  
الطبعة ، وفربوا حاله من حاله التي لا حركية في حركي في العلم ، ولأنه يلقى في شعوره نفسه  
فقط ، وهكذا يمثل الله بارتئين عن سبيله . أما عند سبب فاقه العلم بالأشياء كلها فجميع أعوانها ، يعلم  
واحد ، لا يغير لمحدث الحركي ووجوده وفائه ، وهو علم بأنه سيكون ، وهو نفسه علم بوجوده ، وعلم  
باعتقاده . أما اختلاف أحوال الحركي ، فهي إمكانيات لا يوجد بدلا في ذات العلم ، كما أن سبب  
وصف شخص نفسه كآخر لا يوجد فعلا في ذاته ، وهكذا علم أن علمه خلق في علم الله ، ولا يعلم  
المرئي بأن ذاته علم بالشيء ، لأن باعتقاده سببه يحدث سبب في العلم ، ويقول . بأن لا حتى لا عضا  
لعلوم يرد عدا عند ملووع النفس ، وأدام هذا العلم ، ولم يحسن عبيره ولا علمه عنه ، لك العلم بقدمه  
هذا ملووع شخص بالعلم ليس ؛ بل حاول سبب في أن يرد لفاسفه للقول بالاختلاف في ذات الباري ،  
لأنهم قالوا به علم كل الأشياء ، مع أنها بحسبه كاعوان النفس والوجدان ، ورغم ذلك قالوا إن العلم  
واحد ، ثم سببه . أي لأمر بعد استعانة بخاصة العلم واحد بشيء ، فبمع أحواله في ذاتي والآل والمسلم ،  
أم بخاصة بأحاسيس وأنواع مختلفة ، وهذا يعتبر أن سببه في الأحاسيس والأنواع أشد من الاختلاف بين  
أحوال الشيء . بل حد لنفس بقسام زمان . وإذا لم يوجد الأول سببه فكيف يوجد الثاني ؟ وإذا  
يجوز أن يحيط العلم الواحد بكل الأشياء في الأزمان والأبد . وقمرالي محولات ، فوق هذا ، لإلزام الفلاسفة  
للقول بالتصير في واجب الوجود . (تفاوت من ٢٢٣ — ٢٢٤) .

(١) من رأى المرنى في العالم هو أنه حادث بعد أن لم يكن ، وحيدونه حصل إرادة قديمة ، وهذه  
الإرادة هي التي أحدثت العالم ، وهي التي تسميه إن أراد به . والمرنى ، رد أنك فعل لطيفه ، ورد كل  
ما يقع فيها من حوادث إلى الإرادة ، الإلهية ، إلى جانب قوته لمحدثه ، يجرى لعالم من خصائصه عند الفلاسفة

## ٦ - الانساق :

والمسألة الثالثة التي ردت فيها القرأى على الفلاسفة أقل شأنًا من المسائلين المتقدمين من  
الوحدة الفلسفية ، وهي إسكار سبب الأجساد<sup>(١)</sup> ،  
يرى الفلاسفة أن النفس وحدها هي التي يستحيل عليها القضاء ، سواء أكانت شخصيا  
أم باعتبارها حراماً من النفس الكلية ، أما الجسد فإنه إلى القضاء . وقد أدت هذه الأنسية  
من الوحدة النظرية إلى مذهب خلق يرجع إلى الزهد ، ولكن كان من السهل جدا أن  
تقلب في الواقع مذهباً إيجابياً<sup>(٢)</sup> ، فأنارت شعور القرأى الخفي والديني وإذا كان على  
الجسد واحداً وتكاليفه فيجب أن يكون له حقوق وتواب أو عقاب ولا يصح لنا أن  
نكر حوار الميت ، [ أو أن نحب منه ] لأن تعاقب النفس بحسبها ( الحديد ) ليس أعجب  
من عاقبة هذا الجسم القرأى من قبل<sup>(٣)</sup> ، هذا التعاقب الأخير الذي قول به الفلاسفة . وودن  
فكل من ستحدثها يوم الميت جسداً حديداً يسديها والنفس هي لإسار على الحقيقة ،  
[ وإسار نفسه لا يبدىه ] : أما الملائكة التي ستكون معها الأنساد في اليوم الآخر فتسكن  
أي مادة كانت<sup>(٤)</sup>

## ٧ - مذهب القرأى الكلامي :

يتضح من هذه الآراء الأخيرة أن مذهب القرأى في الكلام لم يسل من تأثير النظر  
العلمي ، وقد انتفع بالأراء الفلسفية ، شعر بذلك أو لم يشعر . ومثله في ذلك مثل آراء  
الكهنة في العرب ؛ ولهذا يدع ملحدو العرب مذهبهم ومطوولا<sup>(٥)</sup> . وفي خلق أن مذهب  
القرأى فيه تعلق بذات الله ونفس الإنسانية تتحل في عناصر كثيرة عريقة عن مبادئ

(١) محمد بن عبد الله بن عبد الله الفلاسفة وأدعوا في التهاد من سن ٣١٤ - ٣٧٥ .

(٢) انظر مثلاً المفسر ٨ - ٩ .

(٣) انظر كتاب المصون ، على عهد أهله من ٧٢ طعة مصر ٩١٣ هـ .

(٤) يقول القرأى : وذلك ( نفس ) ممكن مردها ( نفس ) إلى من ، أي بدن كان ، من مادة  
البدن الأول أو من غيره . أو مادة سبب جسمها ، فيه هو نفسه لا بدنه . ٤ تهذيب من ٣٦٤ .

(٥) جاء في حديث لبيك (ج ٢ من ١١٤) أن علي بن يوسف بن ناشين أمر بحرق كعب القرأى ،

لا قبل له لأنها مشتقة عن نفسه ، لأنه كان يكرهها .

الإسلام الأولى ، ويمكن ردها إلى الحكمة الوثنية من طريق علماء المصاري وليهود ، ومن طريق فلاسفة الإسلام من بعدهم .

وعند الرأى أن الله ، رب العالمين ، ورب محمد ، هو موجود ، حتى ؛ ولكن مذهب الرأى في ذات الله أقرب إلى التبرية مما هو في اعتقاد عامة المسلمين أو في المذهب الخالفة للمذهب المعتزلة . وكذلك طريق لمعرفة الله هو أن يجب أن نرى عنه كل صفات الخلقات ولكن ليس معنى هذا أنه معطل عن الصفات ، بل الأمر على العكس من ذلك <sup>(١)</sup> .

وعند الصفات لا يباقي وحدة الذات بل في الأحكام ما يماثل ذلك . فلا يمكن أن تكون الشيء أبيض وأسود في وقت واحد ؛ ولكنه قد يكون بادئاً يابساً معاً . ولكن يجب على الإنسان ، حين يصيب الله صفات مما يُضاف للإنسان ، أن يعتبر لها معنى أسنى من معناه بالنسبة للإنسان ومديراً له ؛ لأن الله عن كل محض ، وهو ، فوق علمه بكل شيء . وقد ربه على كل شيء ، يتصف بأنه خيرٌ محض وأنه لا يعرف عنه شيء .

ومعنى هذا المحصور لا يفي عند كل شيء . تكون الذات أقرب إلى الآخرة مما تنصوره عادة .

فحين يرى هذا تجاهلاً في تربيته الذات الإلهية ؛ ولكن البعث والحياة لآخرة يصبحان أقرب إلى روحانية ، في هذه الدنيا . ورأى الفيلسوف « المتوسط » الفيلسوف ثلاثة أو أربعة عوالم يحصل مثل هذا الرأي منك . فهناك عوالم صفاً فوق محض : العالم الأرضي محسوس الذي نعيش فيه ، والدميون ، وعالم العقول السبوتية ، ومنه النفس الإنسانية . وعالم الملائكة

(١) رغم فلاسفة من يوحى سارزى نعم أن معنى لكثرة محسوس وجودها ، وهي . كثرة الانقسام على أنواع من طريق لكثرة ، وكثرة (عناصر عقل ، لا محسوس) كاشفان عن ان وجود وجود . وكثرة (معدن) ، وكثرة (نفسه الخاصة بالتركيب من حسن والشر) ، والكثرة التي تلي من جهة نقد . ماهو وجود هذه الماهية

و فلاسفة ، ومن صفات يرى بأنه أول ، وسبدأ ، وجرهش ، وعقل ، وعقل ، ومشود ، وجود . منهم من يقول أن كل ذلك عبارة عن شيء واحد ، وأن الأساس دعا أكثر بوجه من شيء . أو صفاته على شيء ، أو سبب شيء . والسبب والإضافة لا يوجدان كثرة ( راجع في هذا المذهب صفات وغيرها ) . ويجب عند ذلك وصفه ( جلد من ١٥٣ — ١٦٢ ) ، وكذلك أنكروا ما ذهب إليه المتكلمون من وجود صفات رتبة على الذات ، لأن صفاتها يجب كثرة في الذات ، وأخباروا بطلانها بدورهم تفرع بها ، ولكنهم يرجعونها للذات واحدة

الذى فوق السموات؛ ثم ذات الله الذى هو النور الأقصى والعقل الأكل . والنفس الصالحة  
التي أشرق فيها النور تخرج من العالم الأدنى ، وتجتاز السموات ، حتى تَمُثِّلَ بين يدي الله ؛  
لأن حقيقتها روحانية ، وحدها في المعاد روحاني أيضاً .

ويختلف أفراد الإنسان بعضهم عن بعض كما تختلف العوالم ، وكما تختلف مراتبُ

== وهذا محال لفارقة معنى الألوهة عند الفلاسفة وعند النيرالي ، فاقعة عند الأولين بسطة ، هو وجود  
محس ؛ وليس له ماهية ، ولا حقيقة صافية ، يوجد إليها ، بل عديم أن يوجد الواحد به كإلهية لغيره .  
وذلك أنه لو كان له ماهية لكان الوجود مصافاً إليها ( كما صاف وجود منتهى في الخارج إلى ماهية في  
العقل وهي أنه شكل محدود ثلاثة أبعاد ) ، وبسطاً لها ، فيكون الوجود إلى حب مطلقاً ، وحقيقته عديم  
أنه واحد ، وهو ماهيته . أما عند النيرالي فإن قه ذات ، لها صفات تدعى بحدده ، والذات لا يحتاج في  
قوامه للحدود ، والصفات محتاجة لها ، وكما أن دمه وحده الوجود قدح ، لا فاعل له ، فكذلك صفته  
قدحه ، ولا فاعل لها ( نهاية من ١٦٦ ) ؛ والصفة في ذاته ، وبسبب ذاته قائماً بغيره ( من ١٦٨ ) ،  
وهو يذهب إلى أن قه ماهية موجودة ، ووجودها مصاف يدي ، ووجودها لاهية لا في الوحدة ، ولاهية  
لا يكون سبباً في وجود أحداث ، فكيف يكون سبباً في وجود لقدم ؟ وغول : وجوده ماهية  
ولا حقيقة غير مفعول ؟ وكما لا يمكن عند مرسلا إلا بالإضافة إلى موجود بحدده ، فلا عقل وجوداً  
مرسلا إلا بالإضافة إلى حقيقة مبهمة ، لا سيما إذا تعين ذات واحدة ، فكيف يتبين واحداً من غير  
بالقي ولا حقيقة . فإن من لاهية في الحقيقة ، وإذا في حقيقة الموجود من عقل الوجود ، فكأنهم قالوا  
موجود ولا موجود ، وهو سانس . ( نهاية من ١٦٧ — ١٦٨ ) . وهذا نيرالي أن الفلاسفة ،  
إذ أنكروا ماهية ، سواء أنهم يبرهون المناري ، فأنهى كلامهم إلى نفي الخلود فإن من الماهية من الحقيقة  
( من ١٦٨ ) ، أما قول الفلاسفة إن حقيقته أنه واحد الوجود ، فالنيرالي يقول رد : عليهم : لا معنى  
لواحد إلا في الملة ، وهو سانس لا يتقوم به حقيقة ( ١٦٩ )

يقول النيرالي (دون بأن قارأي ماهية وحقيقة ، ورغماً بعض من هذا أن النيرالي يقول بأن حقيقة المناري  
ووجوده غير ماهية . ولكن القدي يمد هذا بعض جوانب المناري بغير شكلات على أنها ماهيات مفعولة ،  
كما قال الفلاسفة ، بأنها ماهيات وحقائق مفعولة لوجود أفعالها في الخارج ، وهذا هو أساس التمييز بين  
الوجود والماهية عند الفلاسفة) . يقول النيرالي إن الله له ماهية وحقيقة ، معنى أنه منطقي وموجود ماهية  
ومحس ، ربادة في الإصحاح . أن سيج رأي نيرالي في المنافي السكك لا يسلم نيرالي معنى السكك ، كما  
قال به الفلاسفة ، معنى أنه حال في العقل ، بل عديم أنه لا يحل في العقل إلا ما يحل في المحس . ولكن  
المحس لا يقتصر على تفصيل ما يحل فيه ، وإنما يقدح على ذلك ، والمعنى القدي في العقل ، وهو الذي يحصل  
من تفصيل ويحد ما يحد من المحس ، يشه آخر في الخارج ، إلا أنه يساند المحس وشأله مانه واحدة ،  
حيث به كل على هذا المعنى أي أن في العقل صورة لتفصيل المفرد القدي أدركه المحس أولاً ؛ وبسبب هذه  
الصورة من سائر آحاد المفرد القدي أدركه المحس بعد ذلك سنة واحدة . فقد رأينا رأياً حصلت له صورة  
في العقل ، فإذا رأينا إنساناً آخر لم تحدث صورة جديدة ، ولكن لو رأينا حوتاً حصلت صورة جديدة ،  
فالمصورة التي تتصع في حيانا من شيء تكون مثالا لكل فرد من أفرادها ، فقد جعل أنه كل  
هنا المعنى .

فالعقل يعمل المحس إلى عناصره تحصل منه صورة ثالثة تكون مثالا للمفردات الأخرى ، وهذا لا يمت  
الكل الذي قال به الفلاسفة . ( نهاية من ٤٣٠ — ٤٣٣ )

العوس ؛ فالإنسان الذي لم يخلص من قيود احسن يجب عيه أن يكتفى بالقرآن والحديث ، ولا يجوز أن يتجاوز مصوص الكتاب ؛ ودراسة الفقه عدوه . أما الفلسفة فهي «الاسفة له»<sup>(١)</sup> .

ولكن لا يزال يوجد قوم يلقون «نفسهم في البحر» ، لكي تطفوا الساحة ؛ وهم يريدون أن يرتقوا بإيمانهم إلى مرتبة العلم ، فيسهل وقوعهم في الشك والكفر ، ويرى القراء أن الدواء المالح لمؤلاه ، هو علم الكلام ، وما كتب في الرد على الفلاسفة .

ولكن ثم قومٌ هم في أسنى مرتبة من مراتب الكمال الإنساني ، وهم يشهدون حقيقة العالم الروحاني من غير طر عقل شاك ، بل سور يقدهه لله في قوسهم ، وهؤلاء هم لأسياء . وأهل الكشف من الصوفية ؛ ويمكن أن يُفترز القراء واحد منهم . هم يشهدون الله في كل شيء ، يشهدونه وحده في الكون وفي أنفسهم ، وهم يشهدونه أحسن شهود في أنفسهم ، لأنها وإن لم تكن بطيرة الله فهي شبيهة به ؛ فياله من تغيير شغل كل هذا الصالح المتفاني ! الأشياء التي يحيل ببأسها موحودة متحققة في عجايب صارت حالاً من أحسن النفس ، أو صفة من صفاتها ؛ وهذه النفس يبلغ معدنها المظلي ، متى أحست صفاتها في الله فالأشياء كلها وحدة يؤلف بينها الحث والعبودية الكاملة لله تسوعى ظروف من المقاب أو رحاء الثواب ، وتتحدورها إلى مقام فيه تحت النفس حالها حالاً روحانياً . والإنسان الصالح لدى لم يكن مُطاف بالرضا والشكر ، أما السعيد الكامل فهو في مقام فوق الرضا والشكر ، وهو يحب الله ويشكره أصباً ، حتى في هذه الحياة

## ٨ . الوحي والتجربة .

بنين مما تقدم أنه توجد ثلاث مراتب في الأديان أو في اليقين أولها إيمان العامة المستند إلى الخبر ، فالعامة يصدقون ما يحبرهم به أهل الائمة ، كأن يقال لهم : إن فلاناً في النار ؛

(١) تردد القرآن عند المتقي كثير في كتابه وحام شعاع عن علم الكلام ، يقولون : نظر العقول في أمور الدين بحر عظيم ، يعمي الألبسة ، وعلى من يرى أن يبحث ظاهر الكتاب وسنه به تأويل ؛ وتأويل لما يشبه حوس بحر من لا يحسن ساحة ، وفي حكم شعاع عند القراء : لأدب ، وسجوى ، والمحدث ، والمفسر ، ومعه ، وسكته ، وكل من م تحرد بهم ساحة في حار شعاعه ، ويحصر عمره عليه ، عند رعد وحلاص وعمى بشرع ؛ ويشقى حرى من دون الله القراء مثل سعداء يستمتع به كل إنسان ، وأدلة مستكبين مثل القوم يسمعون به آحاد الناس ، ويصنعون به لا كثرة .

وثانيها معرفة العلماء التي يتوصلون إليها بالاستمساك ، فهم قد سمعوه يتكلم ، فاستطاعوا أنه في الدار ؛ غير أنه توحد مرتبة ثالثة هي يقين المربين الذين يشهدون الحق دون حساب ، وهم قد دخلوا الدار وأوا الرحل بأنفسهم

ويحصل الرأى للتحفة <sup>(١)</sup> شتاً كبيراً في كل شيء ، خلافاً للمتكلمين والعلافة ؛ فإنهم بمعايير الكلية تجمعوا من حق الجرئات المتعددة لموجودة في هذا العالم المحسوس ونحن إنما نعرف كميات الأشياء المحسوسة ، وعدد الكواكب مثلاً ، بطريق التحفة وحدها ، لا باستمساكها من المعاني المحردة ؛ وهذه المعاني أقل من أن تحيط بكل ما في عومس من أعماق وما تنبع من آفاق ، وأحاب الله يتفقون عما لندت من طمع عليه العلماء الذين يستمدون على الاستمساك السفلى ؛ ولا يرتفع إلى ذلك المقام الرفيع في العلم ، لا فنيين جلداء من الناس ، وهم فيه يلتقون بالرسول والأنبياء من جميع الأسماء ، ولذلك فإن أسامهم واحداً على من هم أدنى منهم مرتبة في العرفة .

ولكن كيف السبيل إلى معرفة الروح الذي هو اسمي من روح ، ولدى نحن في حاجة هدايته ؟ هذا سؤال قد نتعلم على صحرته كل مذهب ديني الصفة لا يستطاع الاستمساك عن الوساطة لإصابة [ بين خالق والإنسان ] ، إذا صرنا إلى الذين يمتدح العقل <sup>(٢)</sup> والحدس الرأى عليه أيضاً إجابة قيمة ، فهو يعتقد اعتقاداً حاراً أن أداة العقل وحده لا تكفي لإثبات سوة مني ، ويقول إننا نعرف النبي أو العرف الذي يتفق عنه عن الله ، لكن الله أعطانا نموذجاً من حصة سوة شاهدة في عومس ولا يحصل القين بصحة سوة شخص إلا معرفة أحواله ، وشجرة ما قاله في العادات ومعرفة ملمع ، نبرها في تصفية القلب . واعتقاداً من نقرن كلام الله حقيقة ، ليس نقيماً أداة طرية ، من هو يقين إلهي والمعرفة وحده لا تشبع سوة النبي ، ولكن الوحي في حتمته ومعرفة أحوال النبي الذي

(١) يستعمل رسول هذا المقعد كثيراً في معرفة حواس الأشياء ، كما في الطب ، وعلى مشاهدة الإنسان ما في نفسه ، وعلى سوا من الحقائق النفس ، وعلى سائر الأمور واستدراك الحكم .

(٢) ربما يكون قصد المؤلف أن يقول إن الذوات التي تكون شريطة إنسان ما بين الناس وبين حالتهم ، كالإسلام واليهودية ، يجب عليها الإجابة على هذا السؤال ، لأن الوسيلة نضر مثلاً ، وصعب أن نسميها ملكة متباركة لفظة لنا . أما الصراية وبها اسمها في لآله صورة البشر بالأمم بها أسهل في نظره . ولكن إذا صحت إثبات سوة مني فها هو أعظم منها أصعب .

يحملة للناس وشخصية هذا النبي ، كل هذه تحدث في الموضع التي فيها مودج النبوة تأثيراً لا تملك له دعماً ؛ وإذا تحدثت النفس بقوة هذا التأثير نجحت عن دار العرور وأقيمت على سلوك الطريق الموصل إلى الله<sup>(١)</sup> .

## ٩ - نظرة إصحائية

ولا ريب أن القراني أعجبُ شخصية في تاريخ الإسلام ؛ ومدته صورة لشخصيته زهد القراني في محاولة فهم هذا الصمد أو حتى تدب ، ولكنه أدرك السمة الدبية أعق عمداً أدركها فلاسفة عصره . فقد كان هؤلاء لفلاسفة عقبيين في رغبتهم ، شأن أسلافهم اليونان ، فاعتبروا أن مقررات الدين نمرة للغة ، حيثه أو نوع من جاب الشرع ، بل نمرة لهو ، ورأوا أن دين لمسلمين ، ما يقيد وطاعة عبداً [ عند البعض ] أو هو ضرب من معرفة ، فه حقائق أدنى مرتبة من حقائق الفلسفة [ عند البعض الآخر ]

بما من القراني هذا رأي من سبق أن يدرك دق وغرابة من جانب القلب والروح ، وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد سني ، من هو أكثر من ذلك ، هو شيء يحسنه المتدين بروحه إحسان حياً

ولا يحسن كل ، سانس بروحه ما يحسن به القراني والدين لا يستطيعون متاعته

(١) هذا القراني كل مدش من إدراكه حقيق لطبيعته الإنسان من عام من لوحودات وكان أن لطف دور من أمثال إبليس ، ذلك أن أو ما من لعمولاً لا تدركها الحواس ، النبوة دور يدرك به الإنسان عبداً وأمر لا يدركه حقل ، وجد مدش الإنسان في يومه ما سيكون من الصب لهذا صريحاً وفي كونه من يكذب عنه الصبر ، وهذا يعود من سنة مع الإنسان ، أبعداً هذا من حواس النبوة يوم يدرك لدق من سلوك طريق تصديق ، فالإنسان مدش من حواس النبوة بأن مودج فيه وهو اليوم ، أما لك كان في حاشه بين إبليس ما أدى منها أن مودج فلا تملكه فهدا ، فكيف يمكن تصديقه ؟ ولا سيما في ذلك يصاحبه لعل ، وفي أول طريق تصديق يحصل للإنسان من مودج يومه موعود لدق كفي لإيداع تأمل النبوة ، أب لا سيما النبوة شخص من به لا يكون إلا مصادف أخوته ، ومعرفة لها بجزر ، مد معرفة حال الأبناء من كثرة بعد في غراب والأخبار . وإذا حارب الإنسان ما يقويه لى في المصادف ، وعرف ما يمد في تصديه بلف ، ورثى صدق أقواله حصل له نعيم ، النبوة . من ذلك مدش في جانب سبب النبوة ، لا من صف الصدا بعداً وشق القمر ، فإن ذلك مدش ، مد وحده ، ولم تصم إليه القراني الكبيره المخرجه عن عصر ، ريد طلب أنه صغر ونحس ، ( مقدم من ٢٤ - ٢٦ ) .

إذ مرجح ، على أحسنه التصوف ، في مدارج السالكين منحنياً حدود العارف التي يمكن اكتسابها بالحصيل العادي ، لا ينجس هم عن الإقرار بأن محاولاته في الوصول إلى الله ، مهما كان منها من مضاعفة في مبادئ المجهول ، ليست أفنى شأنها في تاريخ العقل الإنساني من مسالك فلاسفة عصره ، وإن تدت هذه المسالك أدنى إلى اليقين ؛ لأن أصحاب إيمان صاروا في بلاد قد كشفها غيرهم من قبل<sup>(١)</sup> .

---

(١) حاولت فيما تقدم أن أقول المثلث المثلثية التي تميز هذا المؤلف عن تفصيله ، ولكن بقي بعد هذا سائل في رد الترائي على الفلاسفة ، و ما هو هذا المؤلف ، وبسطه ما يرى أن يرجع إليها في كتاباتها ؛ وبني أياها بين نفسه مع ما لكتابه الترائي ، بعد بحث ورد ابن رشد عليه ؛ وكذلك ما هو موقف الترائي من الدين و نفسه بعد دراسة مؤلفات أخرى له و رسائل عني فيها معنى لفلاسفة ، و أصحاب هذا بحث في مدى ما كان رد الترائي على الفلاسفة من أثر في حياة الفلسفة في الإسلام .



## ٢ — أصحاب المختصرات الجامعة

### ١ — مظلة الفلسفة :

لو أننا مكنت تاريخاً لطرق التعليم عند الأمم الإسلامية ، لكان ينفعتم عينا أن يحمل لهذا الموضوع مكاناً أكبر مما جعلناه في هذا الكتاب ، علائها أن نقاوه بماجر في هذا المقام .

كثيراً ما يقال إن المرالي قصى على الفلسفة في الشرق قصاً مبرماً ، لم تقم لها سده قائمة ؛ ولكن هذا رعم حاظي لا يدل على علم بالربيع ، ولا على فهم لحقائق الأمور فقد بلغ عدد أسنده الفلسفة وطلابها في الشرق مد عصر المرالي مثا ، بل أوقا . وكا أن علمه التوحيد طورا متمسكين بذاتهم الحدلية الكلامية يؤيدون به الفقاء ، فكذلك م يكن علماء الفقه أقل نشأ بتدقيقاتهم وتقرعاتهم ؛ ودخل في التدفة لعامة قدر من الآراء الفسفية . سم ، لم نستطع الفلسفة أن نجرر لها لكان لأول ، ولم يتبسر لها أن تحتعط بالتقدير الهى كانت تتمتع به من قسل ويروى في حكاية من حكايات العرب أن أحد الفلاسفة وقع سجيناً ، فأراد رجل أن يشتره ويترقه ، فانه لأى عمل نصبح ؟ فجاب . أصبح لأن أكون خراً طيقا . ولا بد لفلسفة من الحرية ، ولكن أين كانت هذه الحرية في الشرق ؟ كل الخلاص والتحرر من أعداء الحياة المادية ، وكذلك حرية البحث لأجل البحث ، يتصلا لاس استمرار في البلاد التي اسائر بالأسرها حكام غير مسيرين ، لم يكونوا أهلا لأن يحسوا حرية الفكر ، ويكملوها لأصحابها . وكان الفلسفة عرصة للاصطهاد في بلاد كثيرة ، وذلك لأنهم اعتبروا حظراً على الدين والدولة

على أن هذه الحالة لم تكن سوى علامة من علامات الانحلال والتدهور السم في الحضرة . ورغم أن رخااة العرب في القرن الثاني عشر الميلادى ( السادس من الهجرة ) أشادوا بمدح حصارة الشرق ، فإن هذه الحضرة كانت في حالة عموط ، إذا است تما كانت عليه في العصور السفة ، وه يستطع أحد أن يربد شئت في أية ناحية من نوحى الحياة على ما سمع المتقدمون ، لأن لعمول كانت من اصعب بحيث عجزت عن ذلك . وكادت

حركة الإنتاج العلمي ، ولم يكن المؤلفين الكثيرين الذين جاءوا في القرون التالية من الفصل سوى حسن الاختيار من كتب المتقدمين ، وانتهى أمرُ النظريات الفقهية والكلامية بظهور التصوف . وكذلك الفلسفة ؛ فلم يشعر أحد ، بعد الرئيس ابن سينا ، أن عليه أن يأتي بآراء مبتكرة . وجاء عصر المختصرات والشروح والخواشي والتعليقات . وفي مثل هذا كان العلماء يقصون وقتهم في المدارس . أما عامة المؤمنين فإياهم أحدوا بتقارير لشيوخ الطرق الصوفية شيئاً فشيئاً .

### ٢ — التفافز العلفي :

كان أكبر ما أحدثته الثقافة العامة من الموعوم المهددة للفلسفة شيئاً قليلاً من الرياضيات ونحوها ، وكان ذلك في العادة ، مسائل أولية جداً . واقتبس أهل الفرق والصوفية أجراً كثيرة من الحكمة الفيناعورية والأفلاطونية ؛ وإنما أحدوا بها لكي تعيد في تأييد الاعتقاد في الأولياء وفي الخوارق ، وترىبت بها « تيوصوفية » ( Theosophy )<sup>(١)</sup> محدثة مُتَّفقة من مختلف الآراء ، ثم إن أصحاب هذه البرعة اعتبروا أرسطو من أساتيدهم — معتمدين ، بطبيعة الحال ، على كتب مسحولة نُسبت إليه ؛ وقد جعلوه من تلاميذ أمانادييموس وهرمس . أما أهل العقول الملتزمة بإيهم لزموا مذهب أرسطو في الأمور التي وافقت آراءهم الخاصة أو تمت مع عقيدة أهل السنة ؛ وأحد أعلمهم مذهب ابن سينا ، ولم يرجع إلى الفرائي ، أو يحاول الجمع بينه وبين ابن سينا إلا قليلين . وكذلك قُتت عديّة الناس بمباحث الطبيعة وما بعد الطبيعة ، وزادت عدينتهم بالأخلاق والسياسة ؛ أما المنطق فهو العلم الوحيد الذي كان يدرسه الجميع ، إذ كان من السير أن يوضع في القلب المدرسي وصفاً جيداً ؛ وكان المنطق الصوري أداة ينطبع أن يتفهم بها كل متعلم . وكل شيء يتكرر البرهنة عليه بطريقة المنطق ، وحتى لو تبيّن الإنسان مطلقاً دليل ما ، لوحد عن ذلك عزاء في أن المدلول لا يبطل

(١) تدل هذه الكلمة ، كما يؤخذ من تركيبها ، أنها الحكمة لإلهة ( من نوع من الفكر الذي افلس يدعى أصحاب معرفة خاصة بالذات الإلهية ؛ ويعتقدون أنها إن هذه المعرفة تسعدهم على قوة أعلى أو لوعي حارون للعداء . وأحياناً لا حال بها تسعدهم وحسب ، بل إنها تعمق حكمه بطريقه لأصحابها . على أن « التيوصوفيين » يبدئون بالكلام في الوقت لإلهيه ، ويعاودون سبل هذا العالم ، عالم الظواهر ، بأنه من نوع في أوقات الإلهية نفسها .

قد يكون صحيحاً، وإن كان الدليل لم يوضع على الوجه الصحيح<sup>(١)</sup>.

وقد حصل أبو عبد الله الخوارزمي، في أواخر القرن الرابع الهجري المنطق مكاناً في كتابه الجامع<sup>(٢)</sup> أكبر مما حصل للطبيعة أو اللاهيات. وحدث مثل هذا في كثير من الموسوعات والكتب الجامعة التي كتب فيها بعد ذلك. ثم إن علماء التوحيد صاروا يقدمون لمذهبهم بمباحث منطقية وأقوال في معنى اليوم سقراطية المعرفة، جرت عادتهم فيها على الإشادة بالصلم. وبعد القرن السادس الهجري ظهرت كتب كثيرة عالجت منطق أرسطو على ترتيب جديد؛ ولتقتصر في هذا المقام على ذكر مؤلفات الأهرى (٥٦٦٣هـ — ١٢٦٤ م)<sup>(٣)</sup> الذي وضع مدحماً للمنطق كله عنوان «إب عوحى» (Abyouhy) مثلاً للكتب التي كانت متداولة بين النعمانيين، والتي شرحها العلماء مراراً، وكذلك مؤلفات القروبي<sup>(٤)</sup> (المتوفى عام ٥٦٧٥هـ — ١٢٧٦ م).

ولا تزال مختصرات القرنين السابع والثامن للهجرة تستعمل إلى يومنا هذا في الجامعة الأزهرية بالقاهرة، وهي أكبر معهد إسلامي في العالم؛ وسنطبق على هذه الجامعة عبارة طلالا انطبقت علينا، وهي: «أن يبدأ الإنسان بدراسة المنطق»<sup>(٥)</sup>. ولا حاجة بنا إلى بيان أن ذلك لم يشر أحسن مما أثير عندما يتحدث الصلاب لمدة في دراسة قواعد المنطق التي اكتشفها الفلاسفة القدماء، وهم بذلك لا يمتدّون حدود الشريعة، وليسكهم، يدفعون ذلك، يحارون من أولئك الفلاسفة ومن متكلمي المعتزلة «الذين كانوا يؤسسون «مقوله» فيتمسكون عليه.

(١) كانت أدلة متقدمين من المسلمين توقف على إثبات مسائل ومقدمات، مثل إثبات الجوهر الفرد، والحالة، وأن الجسم لا يحرق، وأنه لا شيء راسي. وسجل متكلمون، كالكلام، هذه المسائل مع الفوائد الإيمانية في وجوب عقدها، فتوهم أدلتهم عليها، ولأنهم كانوا يعتقدون أن طلال الدليل يؤيد بطلان ثبوتها. وسكنوا بعد ذلك بغير قوم يحسبوا هذه المسائل مقدمات، فحلقوا الكثير منها بانه غير، وخاصة ما كان مدعاه في عدمه من أن طلال دليل على بعض مدعاه، فسبب طريقتهم طريقة متأخرين. وأول من كتب في طريقة الكلام عدداً هذا الحجة الإمام لمرق ونسب الإمام أبي الخطيب.

(٢) ربما يقصد كتاب الخوارزمي للشمس مفاتيح العلوم.

(٣) هو أكثر من بعض غير الأهرى، وهو، عبد الإيب عوحى، كتب هداية الحكمة ويشمل المنطق والصيغيات والإستدلال.

(٤) هو نجم الدين علي بن عمر عروبي سكاكي، صاحب رسالة الشمس في القواعد المنطقية.

(٥) رددت حوته في «فاوست» هذه الببارة.

## ٦ - الفلسفة في المغرب

### ١ - بواكيرها

#### ١ - عصر بني أمية :

يتكوّن العالم الإسلامي في الغرب من . شمال غرب أفريقية ، ومن آسيا وصقلية .  
فأما أفريقية فشأنها ثانوي ، وأما صقلية فهي تسحو نحو آسيا ، وسرعان ما استولى عليها  
البيزنطيون الذين جاءوها من جنوب إيطاليا . وأول ما يصب هو أن شكّم عن آسيا  
الإسلامية أو الأندلس ، فذلك أقرب إلى عرصتنا .

كانت حصارّة المشرق تنتقل إلى الأندلس ، كأنها مسرحية تُمثل للمرة الثانية . وكما  
أن التراجع وقع في المشرق بين العرب والأعاجم ، فقد وقع في المغرب بينهم وبين الإنسان  
وكان في المشرق الترك والتستر ؛ أما في المغرب فبعد ( حروب شمال أفريقية ) يستعملون دائماً  
قوتهم المبطلة في تقوّم من ماء الثقافة اريقية

ومد أن سقطت دولة بني أمية في الشام ( ٨١٣٢ - ٧٥٠ م ) ، عزّ أحد أمراء البيت  
الأموي ، وهو عبد الرحمن بن معاوية ، إلى الأندلس ، واستطاع أن يكابح حتى أصبح أميراً  
لقرطبة ولأندلس كلها . وظلت هذه السيادة الأموية أكثر من قرنين ونصف قرن . وبعد  
عهد ملوك الطوائف القصير الأجل ، ملكت سيادة الأمويين دولة بعدها في عهد عبد الرحمن  
الثالث ( ٣٠٠ - ٨٣٥٠ = ٩١٢ - ٩٦١ م ) ، وهو أول من أمس بمسألة ملقب خليفة ،  
وفي عهده الحكم الثاني ( ٣٥٠ - ٨٣٦٦ = ٩٦١ - ٩٧٦ م ) . وكان القرن الرابع  
في الأندلس يصامى القرن الثالث في المشرق ؛ وفي كليهما بلغت الحصارّة اندية والعقبة أوج  
دقيها ، ويستطيع أن يقول إن هذه الحصارّة في المغرب كانت أكثر فتوة ، وأكثر اندفاعاً  
مع يثنتها كانت في المشرق . وإذنا كل حق ما يذل من أن الحوث لظرفه تدس على  
صفت قوة الإبتج أو على ركودها ، فقد كانت الحصارّة في المغرب أكثر إندفاعاً منها في  
المشرق . فربما يكر في مغرب من المعاء ولا من العلاسفة فقدر ما كان في المشرق ، ويستطيع

أن تقول بالإجمال إن الحياة العقبية كانت في المغرب أسطى في صورتها، وبين طبقات الثقافة القديمة كانت أقل تنوعاً. وكان في الأندلس، إلى جانب المسلمين، يهودٌ وصاريّ أحدوا، في عهد عبد الرحمن الثالث، تنصّب في الثقافة المطبوعة والطابع العربي؛ فمما أنشأ ررادشت أوسكرو الصانع فلم يكن مهم في المغرب أحد. وتكاد انقضاءات المشرق وعلاقاته تكون غير معروفة في المغرب. ولم يدخل في الأندلس إلا مذهب فقه واحد، هو مذهب مالك. ولم يكن فيها معتزة يعكرون عدهم الكلاسي سلام لدير. عني أنه كان شعراء الأندلس يدكرون في قصائدهم أموراً ثلاثة. لخر، والمرأة، والعناء؛ أما التفكير لإباحي المحدث من جهة، وأما «التيوصوفية» والزهد السكتب من جهة أخرى فكان يدرآن يهبر عهما أحد.

وكان المغرب يعتمد في حضارته العقبية على المشرق بوجه عام. ومنذ القرن العاشر الميلادي، أعنى الزمان المحررى، شرع الناس يرتحون من الأندلس إلى المشرق طلباً للعلم، فكانوا يعمرون مصر، ويجوزونها، حتى يلموا بأفصى بلاد الفرس، يبحصروا دروس العلماء المشهورين. وكانت حاجة أهل الأندلس إلى التثقيف تحذب إليها كثيراً من علماء المشرق الذين لا يحدون عملاي أو طاهم. وموق هذا أمر الحكم الثاني بامتناع الكتب في جميع بلاد المشرق، أبرؤدها مكتنته التي يُقل إن عدد الكتب فيها كان يريد على ٤٠٠.٠٠٠ كتاب.

وكانت عناية أهل المغرب بمحسورة في الرياضيات والعلوم الطبيعية والتنجيم والطب، كما كان الحال في المشرق في أول الأمر. وكان الناس يدرسون الشعر والتاريخ ويحرفون في شمع عظيم، ولم يكن موجة التفسير الأحرف قد أفسدت عقول أهل المغرب، فحينما حصر عبد الله بن مسرة لقرطبي إلى بلاد الأندلس في عهد عبد الرحمن الثالث، يحمل الفلسفة الطبيعية، أحرقت كتبه أدم عينه.

## ٢ - القرن الخامس

وفي عام ٤٠٣ هـ (= ١٠١٣ م) حرب البربر مدرسة قرطبة، بعد أن كانت «ريية الديانة»، وبمحت دولة بني أمية إلى دول الطوائف. ولكنك اردهرت مرة أخرى أثناء القرن

الغساس المجرى ، وهو العصر الذهبي للأندلس ؛ فقد اردهر فيه الفن والشعر في قصور  
الأسراء في مختلف المدن ، وطبعيا طبعيا قويا فوق انقاض المجد القديم . ثم نهضت الفنون ،  
وبدت الحكمة تدخل في الشعر ، وزادت دقة التفكير المطى ؛ ولكن أهل المغرب كانوا  
ميرانون يستمدون عدايم العقل من المشرق . ثم دخلت الفلسفة الطبيعية في الأندلس ،  
وكتب إخوان الصفا ، وسطق أمصا أن سبيل السحنى وفي آخر القرن الخامس  
بعض تأثير مؤلفات الفارابي أيضا . وفي هذا القرن أيضا عرف « قانون » ابن سينا  
في الطب .

أما واكبر التفكير الفلسفي « أكثر ما بعدها عدد علماء اليهود الكثيرين وقد أثرت  
فلسفة المشرق لطسبة «ير قويا فريد في « في فكير من جبرول لدى بسميه انكتب  
النصرى أفسرول (Avenelrol) و « راجب من «فودا إخوان الصفا «ل بعد أشعار  
اليهود للدينية تت « حركة الفلسفية « وهذه لأشعار تتحدث لا عن الأمة اليهودية التي  
سبحث عن «ها ، بل هي بسبب حال النفس التي تريد الخروج إلى العالم العقلي

وقد ظل عدد الذين همقوا في دراسة الفلسفة بين مسلمين قبيلا جدا ، ولم يتم بالأندلس  
أستاذة يلتف حولهم طائفة كبيرة من الطلاب ، وكان يندر أن يقدم الخراس الفقهية التي تدور  
فيها مناقشات في مواضيع فلسفية ، فلا بد أن تفكر مستقر كل بشر هناك وحشة ووحدة  
كبيرة وقد تكوّنات الفلسفة في المغرب ، كما تكوّنات في المشرق ، في موس أفراد  
حركتهم الربعة إليها ؛ غير أنها كانت في المغرب هم أفراد متفرقين لا تربطهم محاسن ،  
وكانت فوق هذا أحد عن عقيدة الجمهور وكان يوجد في المشرق درجات كثيرة متوسطة  
بين العقيدة الدينية وبين العلم ، أعني بين عامة المؤمنين وبين الفلاسفة ولذلك كانت مشكلة  
المفكر الحر إزاء الدولة و « راة الجمهور المتعصب الصيق العقل أكثر حدة في المغرب منها  
في المشرق

## ٢ - ابن باجه<sup>(١)</sup>

### ١ - دولة المرابطين

لما ولد أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ، المعروف بابن باجه<sup>(٢)</sup> في مرقسطة قرنت نهاية القرن الخامس لمصري، كانت مملكة الأندلس الزاهرة على وشك الانحلال إلى دويلات صغيرة؛ وكان يهددها من الشمال فرسان الصاري الذين كانوا من العرب ثقافة، ولكيهم كانوا شعباً أقوياء. غير أن أسرة المرابطين البربرية جاءت لإنقاذ البلاد؛ ولم يكن المرابطون أكثر تمسكاً بالدين محض، بل أكثر حكمة وأحذوا أصنافاً من الديانة من أسر الأندلس الذين كانوا قد احتسوا في القرب. ولا يخفى ذلك أن من الثقافة الرفيعة والبحث الحر قد نفى، ومن يعود؛ فلم تكن يجرؤ على الظهور في لباس إلا أهل الحديث المتشددين، أما الفلاسفة فقد كانوا عريضة للاضطهاد أو القتل، إدام حاضروا بآرائهم

(١) محمد القاري ترجمة ابن باجه، ومكانته بين مفكري عصره، وما لبثه، في الجزء الثاني من طبقات الأطباء لا يأتى أحسنه، ومن وفيات الأعيان، وفي أخبار الحكماء، ص ٤٠٦، وفي الجزء الرابع من فتح مكي، طبع بمصر ص ٢٠١ والصفحات التالية. وانظر ما كتب عنه في دائرة المعارف للإسلامية. على أنه ليس بين أدينا كتب لابن باجه. وبمعرفة مولانا (Munk mémoires. 383-84 386) أن من كتب ابن باجه شيء منها، وليذكرها من فضل (في كتابه حتى من بعض) كتباً له لبعض مخطوطه في مكنة الأسكندرية؛ وفي آخرها ما يدل على أن ابن باجه هو الذي كتب هذا المخطوط بيده وأتمه يوم ٤ شوال عام ٤٩٢ هـ. ولأن باجه رسالة تسمى الدواع؛ وقد ترجمت إلى العربية في أوائل القرن الرابع عشر (مولانا هاشم ص ٣٨٦) ومنها آراء عن الحرك الأول في الإنسان، وهو أصل الفكر، وعن لغاية الغفلة من وجود الإنسان ومن لطيف، وهي القرب من الله، والاتصال بمخلوق فعال لدى جيس منه، ووصيف المؤلف لهذا كتاب بقوله عن نفس الإنسانية، وهي كتاب في عيه الصلوات، ولأن باجه في هذا الكتاب، وفي كتب أخرى آراء في عماد العقول، وأحد ما ابن رشد بعده، وكان لهذه الآراء من أثر عند الفرق السنية ما جعل القديس توماس وأرب الأكر يؤخذ كتاباً خاصة لأبطالها. وتسمى هذه الرسالة رسالة الدواع لأن المؤلف كان على وشك سفر طويل، فكناها لصديق من أصدقائه، نترك له آراءه، وقد عرفنا أن المؤلف، ونجد في هذه الرسالة برعة واضحة، بل تحرر منه للفرقة والنظر الفلسفي؛ فهو ستر أسرار وحدها يؤيدان بالإنسان إلى معرفة نفسه، وبوصلاته، بمحوته من فوق، إلى معرفة نفسه، وإلى الاتصال بالخلق لنفس. وابن باجه يصف المرء دائماً أنه خدع نفسه وخدم الناس حين قال في كتابه بعد ذلك بالحقبة يكشف للناس أنهم الضالون، ويرى الأمور الإلهية ببلدة كبيرة.

(٢) هكذا متشديد الحزم، انظر ابن حنبل ج ٢ ص ٩؛ وضع الصديق ج ٢ ص ٦٠٦.

## ٢ — حياة ابن باجة :

غير أن السادة غير المتحضرين لم يعرفواهم ؛ وذلك أنهم يحسون أن ينشر "بواثق" ثقافة الأمم التي يخصصونها ، ولو نشرنا سطحيًا فحسبًا ما نكرن إبراهيم — صهر علي الأمير الرابطة ، وكان حاكمًا لسرقطة مدة من الزمان ، يتخذ ابن باجة جلسًا له ووزيرًا ، مما أوفر صدور الصاكر والفقهاء<sup>(١)</sup> . وكان ابن باجة حادقًا للعلوم الرياضية ، ولا سيما الفلك والموسيقى ، والطلب أيضًا نظرًا وعملاً ؛ وقد اشتمل بالنطق والملاحة الطبيعية وما حد الطبيعة . ولكن المتخصصين كانوا يسبون ابن باجة إلى الرذائل وضف الإعتان<sup>(٢)</sup> .

ولا يعرف عن حياة ابن باجة إلا أنه كان في أشبيلية عام ٥١٣ هـ (١١١٨ م) ، بعد سقوط سرقطة ، وأنه ألف فيها كثيرًا من كتبه ؛ وراه بعد ذلك في عرماطة ؛ ثم قدم على بلاط المرابطين في فاس ، ومات فيه في رمضان عام ٥٢٣ هـ (١١٣٨ م)<sup>(٣)</sup> ؛ ويروى أنه مات مسمومًا بتدبير طيب كان حاسدًا له ؛ ولم تكن حياته ، على قصرها ، حياة سعيدة — وهو نفسه يحدثنا بذلك ؛ وكثيرًا ما غنى الموت ليحد به الراحة الأخيرة . ولعل ما أثبت قلته ، إلى جانب العاقبة ، أنه كان في وحشة ووحدة عقلية . وما حدثنا إليها من كتبه يدل دلالة كافية على أنه لم يكن يأس إلى عصره ولا إلى بيئته

## ٣ — مميزات

وبكاد ابن باجة يتبع الفارابي ، رحل المشرق الهادي الحب للعلة ، أباها تمامًا ؛ وقبل ما اشتغل بوضع مذهب ، شانه في ذلك شأن الفارابي ؛ ومثاله استكراه قليلة ، ومعظمها

(١) ثلاثة العيان للفتح بن خالين طبعه بولاق ١٢٨٣ هـ من ٣٠٣ .

(٢) ذكر ابن طفيل في قصة حي بن خصب أن ابن باجة كان نائب القصر ، صحيح نصر ، صادق الرواية ؛ غير أنه شغلته الدنيا حتى احترمه إليه ؛ ويشير إلى أنه كان محب المال ويتصرف في وحوه الخذل في اكتسابه ، حتى شغلته ذلك من إتمام بحثه في الفلسفة . على أنه كاتب من ابن باجة وبين الفتح بن خالين صدوة سعيدة ، والفتح ذكر أن باجة في كتابه فلاسفة العرب ، وحصل ترجمه آخر ترجمة فيه وهو يبالغ في تعدد ردائيه وعباده الفلسفة ، حتى إن الفارابي لا يملك عنه من الشك في صدق ذلك (انظر ثلاثة من ٣٠٠ — ٣٠٦) .

(٣) هذا هو التاريخ الذي ذكره القسطنطين ، ويذكره بن حنكس إلى صاحب تاريخ آخر ؛ أما القرى في فتح الطيب ( من ٢٠٦ ) فيقول إنه توفي في رمضان عام ٥٢٣ هـ أو ٥٢٥ هـ .



شروح قصيرة لكتب أرسطو وبرها من مصنفات الفلاسفة<sup>(١)</sup> وملاحظاته شتات من سواح  
لارباط بينها ؛ فهو يبدأ في الكلام عن شيء ، ثم يستطرد إلى كلام جديد وكان لا يزال  
يحاول الاقتراب إلى أفكار اليونان ، ولنفوذ إلى علوم القدماء من واصلها الحديثة فلا هو  
يريد أن يترك الفلسفة ، ولا هو يستطيع أن ينتهي منها بأن ينتهي<sup>(٢)</sup> . وقد قد يظهر لنا  
مذهب ابن باجة لأول وهلة في صورة مضطربة ؛ ولكن بسلامة كان شاعراً طريفاً  
وسط الاندفاع النافض غير المتميز نحو المعرفة<sup>(٣)</sup> ؛ وقد وجد في بحثه عن الحقيقة والعدل ،  
شيئاً آخر ، وذلك هو اجتماع نفسه المعرفة وسعادة حبه . وعنده أن المرأى حبيباً لأمر  
هيباً ، حين من المعرفة لا يكون إلا بالامتلاك الكامل للحقيقة سور بقده لله في  
القيس . ويرى ابن باجة ، حلالاً لهذا ، أن الفيلسوف يجب أن يكون قدراً على الزهد في  
تلك العادة حياً منه في الحقيقة ، وأن الصوفية الدينية ، فيها من صور حسية تحجب

(١) كتاب لأبناء ٢٠ من ٦٢ - ٦٤

(٢) راجع قصة ابن باجة في أدورد بوكوك ص ١٧ من ١٢ لدى إدوارد ملين  
لابن باجة ، ويظهر أنه ابن باجة كان أشبه بهواه نفسه لا بالملامة عن نفسه ، وكان له من  
شعرة ناله ، وروى له سر ومن دعى به ، ذكره ابن حنبل وصاحب معجبه وابن القيم  
ابن خالان . من ذلك :

قد أودعوا عبيداً وذكوراً حراً  
قال : إلى استمرت اليوم تيمناً  
من في القل مثل لحم عذبا  
واودعته يستعير للصبر بصدف

وله :

سروياً لقلب على ألقى روم  
وربك في سر من حرقم  
خطر النسيم بها قحاح هيبا  
علا سأل أمهم من عدم  
داني الكلام يوق تلك الصبرا  
لا وألقى حبل الصون ساجداً  
عاب نكساً ومن سأل عذرا  
لمد واسع لأعوان تهورا  
ما سر من ربح صا من عدم  
ولا شهباً له ، تدد شعرا

وله :

شككت بها الأثر بقوا  
ودوم على حقد الودد صبا  
نأكر في ربح من سكا  
سوا القل على مد سادت ديك  
سبا نأكرم بد سؤمو حادوا  
وهو حارب أسوداً من سواكم  
من كحيد بالقيس في صا أحمدا  
فكناك ما ولا حوى أحمدا

وله شعر من على من أشبهه مثل :

أقول نفسي جبر قاضي الزدى  
قنى تحب من ندى بكرهه  
قراغت فراراً منه يسرى إلى عني  
فقد طالما اعتدت الفرار إلى الأهم

(٣) ويعود حوله من هذا المعنى عن قلاوت

الحقيقة فضلاً عن أن تكشفها؛ والبطر العتلى الخالص الذى لا تشوبه لذة حسنة هو وحده  
الموصِّل إلى مشاهدة الله<sup>(١)</sup>

### ٤ - المثلى وما بهر الطبيب :

ونادراً ما بعد مذهب ابن سينا ، في كنهه المنطقية ، عن مذهب الغاراني ؛ بل إن  
آراءه في الطبيعة وفي بعد الطبيعة متفقة في حملتها مع ما ذهب إليه المدر الثاني ، وأشيء  
الوحيد الذى قد يكون له بعض الشك هو طريقته في بيان مراتب تكامل العقل الإنسانى  
ومسار الإنسان في العلم والحياة

يذهب ابن سينا إلى أن الموجودات قسماً : متحرك ، وغير متحرك ؛ والمتحرك  
جسمي متناه ، وهو متحرك حركة أرثية ، وهذه الحركة الأثرية لا يمكن القول بأنها  
من ذاته ، لأنه متناه ، [ وهي غير متناهية ] . فلا بد في سلسل هذه الحركة التى لا تنهى  
من أن ردها إلى قوة لا تنهى ، أو إلى موجود أرثي ، أعنى إلى العقل . وعلى حين  
أن الأقسام أو الكائنات الطبيعية تتحرك تؤثر خارج عن ذاتها ، وأن العقل ، مع أنه غير  
متحرك ، يندفع الجسم بالحركة ، فإن النفس تتوسط بين الجسم والعقل ، وهي متحركة  
بذاتها . ولم يجد ابن سينا ، كما لم يجد سلفه ، صعوبة في القول بالعلاقة بين ما هو مسمى  
روحي وما هو جسمي مادي طبقي ؛ أما مسألة الكبرى عنده فهي علاقة العقل بالنفس ،  
وذلك في الإنسان

ابن السينا يرى أن النفس  
هي التي تتوسط بين  
الجسم والعقل

### ٥ - النفس والعقل

ومن أسس مذهب ابن سينا القول بأن الهيولى لا يمكن أن توجد مجردة عن صورة ما  
أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهيولى ، ولأنه مستطاع أن يتصور إمكان أى تغير ، لأن  
التغير بما يكون ممكنة تتعقب الصور جوهرية .

(١) يجب أن يلاحظ ما ذهب إليه ابن سينا وأهل الولاية من أن اكتشاف الأمور الإيمانية والاتصال  
بملائكة الأغصان يحدث تدريجاً ، ويقول إن هذا لا بد منه هو قوة الخيالية ؛ ووعد أن يصف حال السالكين  
عند حدود الاتصال ، ولكنه لم يفعل . راجع إلى من يقتضيان ص ٦

وهذه الصور من أديانها ، وهي الصورة الهولانية ، إلى أعلاها ، وهي العقل الملقى ،  
تؤلف سلسلة . والعقل الإلهي مختار ، في تكامله ، مراحل تدعى تلك السلسلة ، حتى يصير  
عملاً كاملاً<sup>(١)</sup> [ ويتصل بالعقل الفعالي ] : وواجب الإنسان هو أن يدرك الصور المعقولة  
جميعاً . فبدلاً من أول الصور المعقولة للحسيات ثم التصورات العسية للتوسطة بين الحس  
والعقل ثم العقل الإلهي ذاته والعقل الفعالي الذي فوقه : ثم ينتهي إلى إدراك عقول  
الأفلاك مدبرة

والإنسان بروحه في درجات متتالية ، وترقيه من الحسنى والحسوس وصور  
يكون موضوع العقل يصل إلى ما هو فوق طور الإنسان ، وإلى ما هو أعلى ، ولدى رشد  
الإنسان في هذا المروج هو العظمة<sup>(٢)</sup> ، أو معرفة الكل التي تحصل من معرفة الحقائق  
والطرقها ، ويمكن تشرق العقل الفعالي من أعلى وكل حساس أو تخيل فهو — إذا  
فلس بمعرفة الكل أو الاستدلال ، الذي يكون فيه موجود عين ما بعقل منه معرفة  
حاضرة . وعلى هذا فالحقل لا يتوصل إلى كنهه بمعرفة لفظية ، لا بأهاليات ولا أحلام  
اصوغية لادسية التي لا يبرأ من شوب الحس . والعقل الفعالي هو السعادة العظمى ، لأن  
كل مفعول فهو غاية لذته وإذا كان مفعولاً هو الكل ، فلا تنكر فقول إلى سفلت — سقاء  
الصور الإنسانية حريته مد هذه الحياة

أما النفس التي تدرك حريتها شحيها لها على نحو يجمع بين الإحساس والعقل ،  
ولتي تتحق وجودها في شهوات وأفعال متنوعة ، فقد تستطيع لقاء مد الموت ، وتلقى  
الشوب أو العقاب . هذا العقل أو الجزء المفكر في النفس فهو واحد في كل العقلاء ؛ وعقل  
الإنسانية في حشها هو وحدة الأولى ، وذلك في اتحادها بعقل الفعالي الذي فوقه

وإن هذه الطريقة ، التي دحضت في أساء الصرافى في القرون الوسطى باسم نظرية  
ابن رشد ، موجودة عند ابن باجة ؛ وهي ، وإن لم تنكر قد أصبحت وتحدثت تمام ، فهي  
على كل حال أصح مما عند الفارابي<sup>(٣)</sup> .

(١) راجع hierzu Muuk Melanges, p. 389—400. (المؤلف)

(٢) يمكن أن يطلق (س ٥ - ٦) على من حقه أن يكون قول في الامتياز رتبة و منتهى إليها  
طريق العلم النظري والبحث الفكري .

(٣) انظر ابن طفيل ص ١٤ و ١٥ .

## ٦ الانسان التوهم :

ولا يسمى كل إنسان إلى هذه المرتبة في التعقل ؛ وأكثر الناس لا يرون تحسسون متعثرين في الظلام ، وهم لا يرون من لأشياء إلا ظلالها التخطيطية الخفيفة ، ثم هم يرون ، كما تقول الظلال ، ثم ، إن سمعهم يرى النور ، ويرى عالم الأشياء الملون ؛ ولكن الذين يدركون منهم حقيقة ما يرون قليلون جداً ، وهؤلاء وحدهم هم السعداء الذين يسمون حياة الخلود ، وذلك من يصيروا نوراً

واسكن كيف يبلغ الإنسان هذه المرتبة في المعرفة والحياة السعيدة ؟ هو يعلمها بالأفعال الصادرة عن الروية ، وتسمية العقل تسمية حرية خالصة من القيود والعقل آخر الاحتيازي هو لدى يصدر بعد الفكر والروية ، أي هو فعل يشعر فاعله بأنه يفقد ما منه ؛ فتلا بدأ حطم الإنسان حراً ، لأنه عثر به . فهو يفعل فعلاً لا غاية وراءه ، وهو يشبه فعل الطفل أو الحيوان ، أما إذا حطمه لكي لا يثره غيره ، فعلة إنساني ، ويمكن أن سميه صادراً عن العقل <sup>(١)</sup> .

ولكن يستطيع الفرد أن يعيش كما ينبغي أن يعيش الإنسان ، ولكن يستطيع المصق

(١) عني من ناحية أن الإنسان الإنسانية وأبوابها ، فهو يقول في كتاب تدبير المتوحد (ص ٣٣٢ - ٣٣٥) من المقصود أنه كذا فيما يلي : إن الإنسان لأنه من الأنسنة ، فلهذه الأساليب الضرورية التي لا خيار له فيها ، كاهوى من قوى ، ومن جهة تشاركه لسانه شعرة أفعال لا اختيار له فيها كالدمى والحيوان ودونهم يصلون إلى ذلك ؛ وليس جهة ما ركنه للحيوان غير الناس بالنسبة إلى ٥٠ تلجئة أفعالها ، وبين هذه ضرورية كالأحاسيس والسم وحسب حريته . والإنسان ساو عن الجميع قوة فكيف به بدأ أفعالاً حرة . . . وكل ما يوجد للإنسان من أفعال المختصة به ، لا يحصر به من طبعه في صورة عما سواه ، فهو لا خيار ، ومعنى لا خيار لا ردت مكانه عن روية . والحيوان غير الباطن ، كما يقدم منه ما يحدث في النفس ينسب من أفعال ، والإنسان قد يفعل ذلك من هذه جهة كما يعرف من معرفة ، ومثل ما يكسر عوداً حشده ، لأنه خفته فقط ؛ وهذه وأمثالها أفعال يهيبة فأما من يكسره فلا يبدش غيره أو عن روية بوجه كسره فذلك من إنساني . . . وإذا قيل الإنسان فعلاً لا إيتال به حرمة ، ولكن ينبغي أن يعطى به عرس من غير قصد ، فكيف يأكل شيئاً لأنه يشتهي فليس أن يمنع به ، فهو من جسمي بالذات ، إنسان به من دون أكله يمنع به ، ومعنى أن كان شيئاً عسده فالعقل إنساني بالذات جسمي به من دون العقل الجسمي هو الذي يقدمه في نفس الانفعال الباطن فصر ، مثل الفهم أو تعصب ، أو الخوف ، وما كان كذا ؛ ونفس هو ما يقدمه أمر بوجه عسده فاعلة الفكر سواء تقدم الفكر أفعال نفساني أو أعنت الفكر ذلك ، وسواء كانت اعكروية يهيبة أو مطبوعة ، وذلك بوجه =

في أصله طمعا للعدل ، بحسب عليه أن يعترف اجتماع في بعض الأحيان ؛ ويسمى أن حاجة  
 كدنة في الأخلاق « تذيير المتوخد »<sup>(١)</sup> . هو يطلب الإنسان أن يتولى تعليم نفسه  
 // نفسه . على أن الإنسان يستطيع بوجه عام أن يتنعم بمحاسن الحياة الاجتماعية دون أن  
 يأخذ مساوئها في ذلك .

نكر . ويمكن للحكام أن يؤتمروا من أنفسهم جماعات صغيرة أو كبيرة ؛ بل هذا واجب عليهم ،  
 متى لم ينفعهم حصصاً ، فهم يكونون دولة داخل الدولة ، ويحاولون أن يعيشوا على الفطرة ،

١٨ - بل إن بعض من ملأ من الإنسان ؛ لأنه في الأكثر يحكم كيف فعل ذلك فعل النفس ، وهذا  
 يوجد الخمر الطبيعي يستخدم الخمر . الإنسان في عديد من هذه ، وأما الإنسان فقد يوجد حذوا من حرم ،  
 وإذا ما وجد كاد النفس لفعل أنوى وأكثر ، وإن ساعد كان فهو من أصعب وأقرب . وأما من فعل  
 العدل لأجل إرأى والعبود ، ولا بلغت إلى ما يحدث في نفس نفسه ، فعلة بأن يكون هذا أولى من  
 أن يكون بغيره . وهذا يجب أن يكون فاصلا بالفضائل لكنه من يكون متى فعلت نفس بغيره شيء  
 لم يمد له نفس بغيره ؛ بل فعلت بذلك الأمر من جهة أن ترى قد قصي به ، والفضائل تشكك في  
 عدم نفس البهيم ، فما يجب نفس البهيم فيه فكل كان فعله ما فاصلا أو عروفا أو لم يكن أصلا ،  
 وكان حصوله نكرة وتتميز ؛ لأن نفس البهيم مصفة لخاصته فاصلا ، ولا في الإنسان يدى هو على غير  
 المحرم المسمى كالمسمى والمحرري الأخلاق ؛ ومكره هو شر رتب في شره كالمكره المحمود في شره  
 البهيم . كل من لا يستعمل في الإنسان فكره فهو يهين لا شركة للإنسان فيه أكثر من أن  
 انصوب حرم حلقه حلقه حرم الإنسان إلا أنه مستطعن بغيره . . . والأفان بالأصالة العقلية هو الهي  
 فاصل وهو بأحد من كل فعل أصبه ، ويشارك كل طقة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم ويعرّف عنهم بأصل  
 الأصل ، وقد طبع هذه القصوى وذلك بأن خلق لمعول نفسه البهيمية كان عند ذلك واحد منها ،  
 ويصدق عنه أنه هي فطري ، وترجع عنه أوصاف انفسها العامة ، وأوصاف الروحانية الرديئة ؛

(١) لا أنظر بما صيرها كاملا هذه الكتابات ، وقد عرفت على حرة منه من مجموع رسائل  
 مخصوصة في لكتنه سمورة دار الكتب المصرية رقم ٢٩٠ أخلاق من من ٣٣٢ إلى ٣٤٦ . ولد حاد  
 في أول حد حرة . أنه نقالة الأولى من الكتاب . على أن الأستاذ موت ( Munk ) في كلامه عن  
 ابن راحه بحد كتاب تدبير لموجود ، أصدره على تلخيص موسى التبروني هذا كتاب في شرحه  
 يعزى على نفسه حتى في نقضان لا في عقل . وقسم موسى التبروني كتاب من راحه من عدة فصول وبها  
 كلامها . وسحق من مقابلة بعض موت وأخره المخصوص الذي عثر عليه أن بينهما تحسفا كثيرا  
 لا شبهة ولا اضطراب لكثرة ابن راحه وعمومها أحيانا ، وصحوة فهم التفكير فها ثانيا في الأخرى التي  
 ليس لها مقادير مخصوصة ، ولا شك أن شرح هذا الأخره المخصوص ودقالة ترجمه بعض موسى التبروني ، عمل  
 يستحق منه . وقد ذكر موت عن ابن رشد أنه ذكر في آخر كتابه في العقل هو لا في كتاب تدبير  
 لموجود مما نال : أراد أن يكرر في نتائج وضع طريقة تدبير لموجود في هذه السلاسل ، ولكن هذا  
 الكتاب عركا من ، هذا إلى أن من السيرة فهم مقصوده . وقد ثبت مرحوم الأستاذ بلاوس في مقدم  
 عام ١٩٤٠ بعد كتابه « تدبير لموجود » للبشر ، هذا على تحصيله في حرة ، ولا أنرى ما في ذلك .  
 وموت من راحه في أول كتابه أن نفسه بتدبير فكل على ترتيب أفعال وعو غايه مقصودة . وهو مرسوم  
 طبعا هذا ، منبها سيرة عنه الإنسان حتى يبلغ سيرة في عبادة من حصد وهي لأبعاد فاعل فاعل  
 وإرجع لغير ذلك المخصوص بشر راحه وقد ساعد في كتابه حديث سيرة سيرة

يحيث لا ينعم وجود طيب ولا قاص بهم . وهم يتعرعون كما يتعرع السات في الهواء  
الطلق من غير حاجة إلى عذبة الساتى ؛ وكذلك ينكمون عن لدات الصامة ورعاتهم  
الدسنة ، وهم كالترباء وسط الشواعل الديورية في الخنوع ولما كانوا أصدقاء فيما بينهم فإن  
الحمة هي التي تقرر نظام حياتهم كلها ولما كانوا أصدقاء لله ، وهو الحق ، فإنهم يجدون  
راحة قوسهم في الاتحاد بأسفل الأعلى الذي يفيض المعرفة على الإنسان .

١ - دولة الموحدين :

طلعت مقاليد الحكم في العالم الإسلامي بالمغرب في أيدي البربر ؛ وسكن سرعان ما حلت دولة الموحدين محل دولة المرابطين ، وظهر محمد بن تومرت مؤسس الأسرة الحديدة ، وادعى أنه المهدي منذ عام ٥١٥ هـ ( ١١٢١ م )<sup>(١)</sup> . وفي عهد حفيده أبي يعقوب يوسف ( ٥٥٨ - ٥٨٠ = ١١٦٣ - ١١٨٤ م ) وأبي يوسف يعقوب ( ٥٨٠ - ٥٩٥ = ١١٨٤ - ١١٩٨ م ) ، بلغت سيادة دولة الموحدين أوج عظمتها ، وكان مقرها مراكش .

أبى الموحدون تجديد كبير في علم الكلام ، فادخلوا مذهب الأشعرى ومذهب ابن أبي في المغرب ، هذا كان ، حتى ذلك الحين ، موسمين بالزندقة . وكان هذا مؤدبا لدخول الرعة العنيفة في مذهب المسلمين ؛ وهو أمر لم يستطع أن يدل تمام الرضى لا من جانب المتسكنين باعقيدة الأولى . ولا من جانب المفكرين الأحرار ، ولكنه استطاع أن يجهر الكثيرين إلى انتصاف . وكان كل طر عقلى في أمور الدين ، حتى ذلك الحين ، أمرا محفورا ؛ بل إن الكثيرين من الساسة والعلماء ذهبوا ، في عهد ، إلى أن عقيدة العامة ينبغي ألا تزغزع ، والألترفع إلى مستوى المعرفة لعنيفة ، وأرادوا أن يفصل بين الدين عن مجال الفلسفة فصلا تاما .

وكان موحدين عدية بالدهاب الكلامية ؛ ولكن أبا يعقوب وحفيده أندوا - فقد ما كانت تسمح الظروف السياسية - من العدية بالعلوم العنيفة ما أباح للفلسفة أن ترددها زماما قليلا في قصورهم .

٢ - حياة ابن طفيل :

فهرى أما نكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القنسى بنوا منصب وزير وطبيب عند أبي يعقوب ، هذا أن كان يشغل منصب حجابة في غرناطة . ولد ابن طفيل في فادس ،

(١) اللعب في أخبار المغرب من ١٢٨ .

إحدى المدن الصغيرة بالأندلس؛ ومات في مراكش، عاصمة للدولة في عام ٥٥٨١ (١١٨٥ م).  
ولوح أن جيان لم يكن حافة، وثقافات؛ فقد كان كفة، ولكن أكثر من حبه للناس،  
وكان في مكتبة ميكة العظم يحصل كثيرا من العلم الذي يحتاج إليه في صغته، أو الذي  
يرجى ميوله لمعرفة وهو بين فلاسفة لمغرب نشأة الرجل الذي سهو الفلسفة أو الرجل  
غير المتخصص الذي يُعَيَّرُ بأنبياء من غير أن يتمق فيهما؛ وكان ميوله إلى الاستماع تأمل  
أكثر من ميله إلى التأليف، وقصا كان يكتب. وقد دعم أنه يستطيع إصلاح مذهب  
طابيسوس، ولكن يدعى ألا نقل هذا الزعم على إطلاقه. فقد ادعى مثل هذا كثير  
من العرب، ولكنهم لم يفعلوه.

وقد انتهت أيضا قصائد مما عالجها ابن طفيل من الشعر<sup>(١)</sup> ، ولكن كل اكرة حة ،  
 كابر صيا ، أن يخرج العلم اليوناني بحكمة أحمد التبرق ، بطاع الدس رأى حديد في  
 الكون . وقد دفعه إلى ذلك باعث من عه ، كما كان الحال عند ابن باحة . وقد أنار  
 اهتمامه أيضا أمر العلاقة بين المرء والمجتمع وما فيه من آراء غير مخصصة ، ولكنه ذهب  
 أحمد من ابن باحة ، جعل ابن باحة يفكر لتوحد ، أو صائمة صميرة من المفكرين لتوحد  
 يكونون دولة د حل الدولة ، كأنها صورة للحراة كلها أو أودج حياة صميدة ؛ أما ابن طفيل  
 فإنه رجع إلى منشأ الجماعة [ وهو المرء ]

۴ - صی بن یقطان :

وهو بين هذا بوضوح في قصته المسماة «حي من قصص»<sup>(٢)</sup>

ويتكون مسرح هذه القصة من حروب بين نفع ابن طفيل في إحداهما الختم

(۱) محمد تقی مصطفیٰ الہادیؑ کی کتاب "مجموعۃ فی شخص اعمار شریفہ" کسی میں ۱۷۷۲ء -

• 1881 1882 1883 1884 1885

(٢) هي قصة من أحسن ما جرى عليه قلبه ومكره لأساسة في كتابه P Bronnle في مقدمته لكتاب كيف يعمل الإنسان دون موقفة من خارجي، أن يؤمن إلى معرفة العالم الطولي، ويقتدي إلى معرفة الله، ويخبر عن بعض ما كان عليه من حاله بحسب الطلاق إلى أعلى دروة في النظر الفسي، وبعده من بعض ما كان عليه من حاله مع الترجمة اللاتينية لأون مية Edward Potocke عام ١٧٤٩ م يدور P Bronnle و Aulou dactus مع الفلوب العلم نفسه (وترجمت إلى الإنكليزية من يد كاتبه ثم خُصصت إلى العربية P Bronnle، ونشرها عام ١٩٠٤ بعنوان The Awakening of the Soul).



الإنساني ، مما تواضع عليه من عرف ؛ ويضع في الثابتة فرداً بشاً ويسو على الفطرة . ونود  
ذلك المجتمع في حيلته رعات دُنْيَا ، وفيه مِلَّةٌ تحاكي الحقائق بصرب أمثال تعطى حبالاً<sup>(١)</sup> ،  
وأصحابها يديون بها تديننا سطحية .

ولكن يظهر في هذا المجتمع قتيان [ من أهل الفصل ] يسمى أحدهما سلامان والآخر  
آسال (آسال انظر ب ٤ ف ٤ ق ٧) ، بسموان إلى المعرفة العقلية والطلب على الشهوات .  
فأما الأول صفته يربع رعة عمية ، هو يسابر دين العائمة ، حتى يتوصل إلى السيطرة عليهم .  
وإن الآخر ففطرته متجهة إلى النظر العقلي ، وفيه رعة صوفية ، فهو يرجمل إلى الجزيرة  
الغلاة لجزيرته ، فلما منه أنها غير مسكونة ، وفيه يتقطع إلى الدرس والهدى<sup>(٢)</sup>

ولكن حتى من يقطن الذي نحن بصدده نزع في هذه الجزيرة ، حتى صار فيلسوفاً  
كاملاً ، وكان قد فدق به إلى أرضها طغلاً ، أو هوث فيب بالتولد الطلعي من لناصر<sup>(٣)</sup> ،  
وأرضته حسنة . ثم توصل حتى إلى تحصيل حاجاته المادية ، كما توصل رومانس ؛ وسكن  
حيثاً اعتمد على وسائل الخاصة<sup>(٤)</sup> . ثم استطاع بالآخرة والعكبر أن يتوصل إلى معرفة  
الطبيعة والسماء ومعرفة الله ومعرفة نفسه ، إلى أن وصل ، على رأس اتسمه ولأرسمين إلى  
الله ، أعنى مع ما سمع للصوفية من اشهود الله والصدق فيه عند ذلك لمية آسار ، وكان حتى  
يعرف الله في أول الأمر ، وسكن عند استعاض كل مهمل أن يتقدم مع صاحبه ، بين أن  
فسعة حتى وشريعة آسال صورته حقيقة واحدة<sup>(٥)</sup> ، وألحها عند الأور أكثر اكتشفاً .  
ولما عرف حتى أن في الجزيرة به لثة جزيرته أمة أسرها ، لا تزال تتخطب في ظلام الخطأ ،  
صحت عزمته على أن يذهب إلى أولئك القوم وكشف لهم عن الحقيقة . فلهذه القصة  
هناك أن العامة لا قدرة لها على إدراك الحقيقة محردة ، وإن محمداً [ عليه السلام ] أصاب  
إدراكاً لم الحقيقة بصرب الأمش الحسية ، وقد يكاشفهم ، سور مكامل ؛ وبعد أن انتهى

(١) قصة حتى بن يقطين طبع مصر ١٢٩٩ ص ٥٢ .

(٢) من المصدر ص ٥٣ .

(٣) انظر أوائل القصة .

(٤) استطاع Robinson أن يحترق في جزيرة خذل ما تعلمه من المجتمع ، وما ورثه من حطام

السبعة ، أما حتى بن يقطين فهو يفتأ متأه متعة عن الجماعة لا يبتد فيها إلا على نفسه .

(٥) قصة حتى بن يقطين ص ٥٦ .

إلى هذه النتيجة عاد أدراجه مع صديقه آسال إلى حريتهما التخلية لبعثهما عبادة روحية خالصة ، حتى يأتينها الموت ~~من~~

#### ٤ - هي وتطور الإنسانية

وقد وقف ابن طميل الحرة الأكثر من قصته على بيان الأطوار التي نزلت فيها هي ، حتى وصل إلى كانه <sup>(١)</sup> ؛ غير أنه مما لا شك فيه أن ابن طميل لم يكن يرى أن الفرد يستطيع أن يبلغ مسعى حتى لو ترك وحده ، كما أثبتته الطبيعة ، ولم يستمد الموم من الجماعة وقصة حتى من قطار أقرب لأن تمثل تاريخ الإنسان في تطوره مما كتبه المفكرون الأحرار في القرن العاشر وتدل سد كثيرة في قصة ابن طميل على أنه كان يقصد من هي أن يمثل حال الإنسانية ، لوم يرل عيب وحمدي ، ويمثل في قصة هي تطور الشبكة الهندية والفارسية واليودية . ولنته على سطر القبط التي قد تؤيد هذا الرأي ونحوه راحماً وإن كان لا يستطيع أن يعمى إلى أكثر من ذلك في إثباته ها فلا يحصل من مفري قول أن طميل إن شيئاً في حريته سبلان <sup>(٢)</sup> ، هذه الحرية التي يقال إن حوتها صالح لإمكان التوليد الطبيعي ؛ وتقول الأساطير إن آدم ، وهو الإنسان الأول ، خلق في هذه الحرية ، وفيها جاء الملك الهندي إلى الرجل الحكيم [٩] وسدان كاهن حتى للخروج من الطور الحيواني الأول يدفعه حينه <sup>(٣)</sup> وحبه للبحث عن حقائق الأشياء ، ابعد في عهده أول شعور ديني أساسه المعب ، وذلك من اكتشف النار ؛ وهذا يذكركم بالديانة الفارسية أما بلى ذلك من نظر علفي فهو مستمد من الفلسفة اليودية ، كما نقلها العرب

(١) عند حديث تطور الأول أشبه بحيون في سيره ومكانته لحيوان ، وقد ماتت الطبيعة إلى كتاب ترجمته دعاه ذلك البحث عن حقيقة نفس ، وهذه اختلاف الأشياء وعندها إلى وجود تصور ، ثم هداه توب إلى فاعل لها مبره عن محسوسات ، ثم شمله هذا القاعل وصار يرى أثره في كل شيء ، فترجع عن انهم محسوس إلى . حتى يد علم به معرف أنه م يدركه الحاس من نفس . به غير الحس ، فاهدى إلى دانه سبره ، وهو في كل حد يبرسي من نفسان إلى سابع ، ولم يرل يستدق في العالم الإلهي مقشها بالأفلاك ، حتى في في داب الواحد ويبرسب به صحة على رأس الخمين .

(٢) بعد من هذه إلى حادث في حريته من حرر الهند إلى تحت حد الاستواء ، هي ٩

(٣) رأى هي الخير من كاسية مبسورة لمورة ، فاستحي أن يكون أظهر من عورة ، فأخذ يحصف على نفسه من ورق سحر وريش الصبر ، ورأى الحيوان أنه أقوى منه سلاماً وحت وأسرع عدواً فاستأنس من صفة نصيبى بأشياء استطاعها من الساب والأعصار .

والقراءة ظاهرة بين صورة حتى عند ابن سينا (أطرب ٤ ف ٤ ق ٧) وظهورها عند ابن طفيل ، وقد أجمع ابن طفيل معه إلى ذلك <sup>(١)</sup> . غير أن حياً عند ابن طفيل أقرب إلى الإنسان الطبيعي منه عند ابن سينا ، وصورة حتى عند ابن سينا تمثل العقل المتعال ، أما قصة ابن طفيل فتشبه أن يكون تمثيلاً للعقل الإنساني الطبيعي الذي يشرق عليه نور من العالم العلوي ، هذا العقل الذي يحب ، بحسب منطق رأي ابن طفيل ، أن يتفق مع نفس الذي محمد [عليه السلام] . إذا عرفت على حقيقتها ، اتفاقاً حسب ؛ ولكن يجب علينا أن نؤجل

كلام لبي ، ويلا محوريا

هذا انتهى ابن طفيل إلى ما انتهى إليه أسلافه من مفكرى الشرق ؛ فاشقى إلى أن الدين يجب أن يقصر على العلة ، لا قدرة لهم على المعنى فيما وراء ذلك <sup>(٢)</sup> ولا يسمو إلى إدراك ما وراء طواهر الدين ، لا العلويين ، ولا يبلغ إلى شهود الحقيقة لإخفية ، أو الحقيقة العليا ، شهوداً ريث من القيود إلا واحد واحد ؛ وإن طفيل يؤكد هذا الرأي تأكيداً شديداً ؛ ونحن وإن وجدنا في حتى مثلاً بـصور الإنسانية في بطورها ، لا نستطيع إسكار ذلك ، وكال إنسان نطق هو في إعراسه عن كل ما هو محسوس وفاره في العقل الكلى ، في سكوت وحلوة لا يكدرهما شيء .

ومن المؤكد أن نوع ذلك لا ينسب لأحد إلا بعد استحكام السن ؛ وبعد أن نجد من أساء حسه رفيف . ولاشتمال بالأمور المادية والصناعات والمعلوم هو الخطوة الطبيعية الأولى في سبل الكمال لروحي ؛ ولهذا يستطيع أن يحل لا حين الدم أو الخجل إلى الحياة التي تمتع بها في قصور الملوك من قبل

### ٥ - آخرى حتى :

كثيراً ما صادفنا هذه الآراء الفلسفية التي انتهى إليها حتى في أمور حياته السبعة ، وإن طفيل يسعى غشاية خاصة بسيرة حتى العمانية . وهذا نحن نحن العبادات التي فرضها

(١) جنزى ابن طفيل مع ما به يتأخر السرار المسكدة المشرقة حتى ذكرها ابن سينا ، ويحدثه بين آرائه وآراء ابن سينا .  
(٢) انظر القصة من ٥٧ ، ٥٩ .

الشريعة الإسلامية ، الرياضات الصوفية على صورتها التي كانت لا تزال منفعة بين أهل  
الطرق في الشرق ، وكما أوصى بها أفلاطون وأهل المذهب الأفلاطوني الحديدي . ويصحح  
نفسه في الطور السابع من حياته مهجاً في الأخلاق ، عليه مسحة من المذهب القيشعوري .  
وقد تبين لي أن العناية التي يجب أن ينتهبا من عمله هي أن يلتصق الواحد في كل  
شيء ، وأن يتصل بالوجود المطلق القائم بذاته . وهو يرى الطبيعة محاذيرها تترج إليه .  
وحى بعيد من أن يرى رأى القائلين أن كل ما على وجه الأرض إنما وجد لأجل الإنسان ؛  
بل هو يرى أن الحيوانات والنباتات تعيش لذاتها وقته ، فلا يجوز أن يتصرف الإنسان فيها  
حسب هواه . وهو يقتصر في المطالب الدنية على ما تقتضيه الضرورة القصوى <sup>(١)</sup> ؛ ويؤثر  
للقواكه المنامية في الصباح ، ويرى من القوى أن يستودع الأرض بدورها ، وأن يحافظ  
عليها ، حتى لا يفتى نوع منها بسبب شهواته . وهو لا يسأ إلى التمدد بالحواس ، لا اضطراباً  
ويعمل على حفظ أنواعه ما استطاع . وشعاره . الاكتمال بما يقم الأود ، لا ما يؤدي  
إلى النوم <sup>(٢)</sup> .

هذا هو النظام الذي التزمه حتى فيما يتعلق بطلب حيله المادية ؛ أما روحه فهي  
مرتبطة بالعلم المعنوي ، وهو ينشئه هذا العلم ، فيحاول أن يفيد ما حوله ، وأن يجبا حياة  
ربثة من شوائب لذة ، فهو يعتقد السات ، ويحس الحبران ، لتصغير حيرته فردوساً ؛  
وبعض سطوة حذمه وناسه أكبر الملاء <sup>(٣)</sup> ، ويجوز أن يعمل حركاته متساقطة لا يزوج  
فيها ، بمثابة لحركات الأجرام السماوية <sup>(٤)</sup> .

وهكذا ، أصبح حتى بالدرج قادراً على أن يسمو نفسه فوق الأرض والسما ، حتى  
يصير عقلاً صريحاً ، وهذه هي حاله الذي لا يستطيع عقول إدراكها ، والتي نخرج عن  
تصورها عباراتنا وتخيالاتنا <sup>(٥)</sup> .

(١) رأى حتى أن السات والحيوان من فعل الواحد ، وأن لها كلاً يسمى إليه ، فاندس بها حائل  
دون غايتها المقصودة من وجودها

(٢) شاعره في مقدار الطعام ، أن يكون بحسب ما يند حلقه خوج ، ولا يرد عليها ، وق الزمان  
أنه إذا أحد حاجه من غذاء لم يأكل حتى ينفض صلب كفه من الصق في كاله .

(٣) القصة ص ٤٥ .

(٤) التزم الحركة المستندرة ، فكان يدور حول الحرية أو حول بيت أو حول نعه حتى يعفى  
عليه وذلك نفسها بالأمل . (٥) القصة ص ٤٧ .

# ٤ - ابن رشد<sup>(١)</sup>

١ - حياته :

ولد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد في مدينة قرطبة عام ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) في بيت ورث الفقه كالأب عن كابر ؛ وفيه تمكن في علوم زمانه ويروى أن ابن طفيل قدمه إلى الأمير أبي يعقوب يوسف في عام ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) ؛ وحينئذ ، التقدير له دلالة : فيبعد أن سأل الأمير عن اسمه واسم أبيه وسبه ، فأنحه بن قل له : ما رأى الفلاسفة في السماء : أقديمة هي أم حادثة ؟ فأدرك ابن رشد الحياة والحروف وأحد بتعلل ويُنكر اشتغاله بالفلسفة ؛ ثم جعل الأمير يتكلم في هذه المسألة مع ابن طفيل ، فدهش ابن رشد لما طهر من عبارة مادة الأمير ومعرفة بآراء أرسطو وأفلاطون وفلاسفة الإسلام وشكك به عند ذلك ذهب الروح عن ابن رشد ، وتكلم من غير تهش ، بحسن موقفه عند الأمير ونهت بذلك مصير ابن رشد ؛ فسكف بشرح مذهب أرسطو وقد قام بذلك على غلط لم يسبق إليه ، فأورث الإلحاحية علم أرسطو كاملاً رث من النوائب<sup>(٢)</sup>

وكان ابن رشد إلى جانب هذا فقهاً وطبيباً ؛ فراه في عام ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م) بتولى القضاء في أشبيلية ، وفي قرطبة بعد ذلك بقليل ولد صار أبو يعقوب خليفة أئمة سبعة طبيباً عام ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) ؛ وبعد قليل تولى القضاء في مقلط رأسه مرة أخرى ، في منصب أبيه وحده من قبل غير أن الأيام تسكرت له ، وحل الحط بالفلسفة ، فصارت شئهم ترمي في النار . ثم أسر أبو يوسف بإمراء ابن رشد في شيوخه إلى ألبانه (قريباً من قرطبة) ، ومات في مر كس ؛ عاصمة المملكة ، في ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ (١٠ ديسمبر ١١٩٨ م) .

(١) ترجم "أبي" من ذلك عن بن رشد في دائرة المعارف الإسلامية ، وفي كتاب مارك ( Mark Meanges ) وفي كتاب رنان . Ernest Renan, Averroès et Averroisme .  
(٢) بن رشد ومذهبه .

(٣) طب في بعض أخبار حرب الفركس من ١٧٤ - ١٧٥ طبع بيدر ١٨٨١ م ، وبعد الفارسي أشهر تراجم ابن رشد في دليل كتيبه رنان : ابن رشد ومذهبه .

## ٢ - ابن رشد وأرسطو

حصر ابن رشد جهده في أرسطو؛ فتناول كل ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف أو من شروحها بدراسة عميقة، ومقارنة دقيقة؛ وكان على علم تراجم لكثير اليونان، فقد مضى، فلا يعرف عنه شيئاً، ووصلنا العصر الآخر ناقصاً

بعض ابن رشد في مهمته على طريقة النقد وعلى منهج مرسوم\* وهو يلخص مذهب أرسطو ويشرحه بإيجاز تارة وإطالة تارة أخرى، فبطالما شروح ملخصة أو موسوعة، حتى إنه ليستحق أن يسمى: «الشارح»، وهو اللقب الذي أطلقه عليه دانتس في كتاب «الكوميديا الإلهية»<sup>(١)</sup> ويشبه أن يكون قد قدّر لفلسفة اللطيف أن تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو، ثم تفتى بعد بلوغ هذه الغاية.

كان ابن رشد يرى أن أرسطو هو الإنسان الأكمل والمفكر الأعظم الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل؛ وحتى لو كشفت أشياء جديدة في الفلك والطبيعة لما غير ذلك من هذا الحكم شيئاً. ويجوز أن يحطى الناس في فهم أرسطو، وكثيراً ما نقل ابن رشد من كتب الفارابي وابن سينا [أشياء لأرسطو]، فخالطهم في فهمها، وكان أصبح منها فهماً. وقد عاش ابن رشد معاش معتقداً أن مذهب أرسطو، إذا فهم على حقيقته، لم يتعارض مع أسس معرفة يستطيع أن يلها إنسان؛ بل كان يرى أن الإنسانية، في بحري تطورها الأرضي، بلغت في شخص أرسطو درجة عالية يستحيل أن يسو عليها أحد وأن الذين جاءوا بعده تمسكوا كثيراً من الشبهة وأعمال الفكر لاستنداط آراء انكشفت بسهولة للفهم الأول وستلاشي بالتدريج كل الشكوك والاعتراضات على مذهب أرسطو؛ لأن أرسطو إنسان فوق طور الإنسان. وكانت العبدية الإلهية أرادت أن تبين فيه مدى قدرة الإنسان على الاقتراب من العقل الكلي. وابن رشد يعتبر أرسطو أسس صورة تمثل فيها العقل الإنساني، حتى إنه ليحيل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهي<sup>(٢)</sup>

\*Averrois Che'l gran comento Ico", Canto IV. (١)

(٢) محمد الفارابي إعجاب ابن رشد بأرسطو، وطمحه له، في تفسيره كتاب الطبيعة، وفي بعض

أجزاء كتاب التهافت. انظر كتاب رسالة ابن رشد ومذهبه، طبعه باريس ١٩٢٥ من ٥١ - ٥٦.

وسيقين فيما يلي أن الفلوف الإيحاط بأرسطو لا يكنى ، حتى عند ابن رشد ، في إدراك آرائه إدراكاً تاماً . ولا يدع ابن رشد فرصة ثبوت دون أن يهاجم فيها ابن سينا ؛ وهو ، إذا وجد لماسية ، يرد على الفارابي وابن باجة ، وإن كان قد استمد منها الكثير . ويجده في نقده لأسلافه أقسى من أرسطو في نقده لأفلاطون .

على أن ابن رشد لم يتجاوز قط آراء الشراح من أهل المذهب الأفلاطوني الجديد ؛ ولم يتخلص من أخطاء مفرحي العرب والبريان ، وكثيراً ما كان يقع آراء نامسطيوس السطحية دون آراء الإسكندر الأفروديسي الصحيحة ، أو هو كان يحاول التوفيق بينهما .

### ٣ - المنطق ومعرفة الحقيقة .

وأحرر ما نلاحظه عند ابن رشد أنه من المتعصبين لمطلق أرسطو ، فهو يرى أنه لا مساعدة لأحد بدونه ، ويأسف لأن سقراط وأفلاطون لم يكونا على علم به ، ومساعدة الإيسس تكون على قدر مرتنته في معرفة المطلق<sup>(١)</sup> . وهو يرى حين الناقد أن ابن عوجي فرموريوس ناعلة يمكن الاستغناء عنها ؛ ولكنه بعد كتاب الخطاة وكتاب الشعر حرر من مطلق أرسطو ، وفي هذا الموضع نجد من الأخطاء أعربها ؛ فشلاً بعد ابن رشد « التراجيديا » مدحا ، و « الكوميديا » هاجاً<sup>(٢)</sup> ؛ والشعر يجب أن يقع بأن يدل إما على حقائق يمكن أن يقدم عليها البرهان أو على أشياء حادثة<sup>(٣)</sup> ؛ ويعتبر ابن رشد أن المعارف على المسرح معرفة استدلالية ، وهكذا . ولم يكن لابن رشد ، بطبيعة الحال ، أي معرفة بالعالم اليوناني . وقد تتجاوز عن هذا ، لأن ابن رشد لم تيسر له معرفة ذلك العالم ، ولكن ينبغي ألا تسارع إلى معذرة رجل كان قاصياً على الناس في نقده .

وإن رشد يجري على سمة أسلافه ، فيسبى في القنة عما هو مشترك بين جميع القنات ، ويرى أن أرسطو في كتاب الصار ، بل في كتاب الخطاة ، كان يصعب نصب عيبه هذا العصر المشترك بين جميع أهل القنات . وهكذا يجب أن يكون مسلكت الفيلسوف العربي ،

(١) انظر هامش من ٢٧١ مما يلي .

(٢) تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر لابن رشد طبعه جبره ١٨٧٢ من ٨٠٧ ، ٦ .

(٣) نفس المصدر من ١٥ وفي موطن متفرقة .

وإن جازله ، في شرح القواعد العامة ، أن يعتمد على أمثلة من كلام العرب وأدبهم ؛ وإعنا  
الأسر أمر القوابل الكلية ، لأن العلم هو معرفة الكل .

والمطلق يهد السبل أمام معارفنا ، حتى ترتقي من الحرفي المحسوس إلى الحقيقة العقلية  
المجردة . أما العامة فلا يران متلفين بالحق ، متميزين في الصلال ؛ وإن قصور فطرهم  
وقلة تكون عقولهم ، فوق ما اعتادوه من انحصار الرديئة ، كل هذا يقعد بهم عن الكمال .  
غير أن الأمر لا يحلو من وجود طائفة يتيسر لها الوصول إلى معرفة الحقيقة والسر يستطيع  
أن يمدق في وجه الشمس ؛ ولولم يستطيع باظر أن يمدق في وجهها ، لكنت الطبيعة قد  
أوجدت شيئاً هنأ ، وكل ما يشرف فلا بد أن يرى ، وكل موجود لا بد أن يعرف ولو شخص  
واحد . والحقيقة موجودة ؛ ولو كما لا يستطيع الدوت منها لكان عبثاً ما نكته فلو ما من  
الشوق إليها . ويعتقد أن رشد أنه عرف الحقيقة في أشياء كثيرة ، بل يحسب أنه استطاع  
أن يقطع على الحقيقة المطلقة ؛ وهو لم يفتع متواصلاً بمجرد البحث عنها ، كما فعل لشيخ  
Lessing<sup>(١)</sup> .

وبرى أن رشد أن الحق قد نصمه مذهب أرسطو ؛ وهو من أحل ذلك يطر إلى  
علم الكلام الإسلامي نظرة التصغير . هم ، هو يعترف بأن الدين حقيقة من نوع خاص  
( انظر ٧ في بلى ) ؛ ولكنه يعرف من علم الكلام ، لأن هذا العلم يريد أن يثبت أشياء  
لا يمكن إثباتها بحدس . ويذهب أن رشد وغيره إلى ما ذهب إليه سسورا ، فيما بعد ، من أن  
الوحى الذي جاء في القرآن لا يرى إلى إعطاء الناس عفا ، وإعنا يرى إلى إصلاحهم ؛ وأمس  
عرص الشرع ، في رأيه ، بفق العلم ، بل عرضه أخذ الناس بالطاعة وبالأعمال الصالحة ،  
لأن الشارع يعلم أن السعادة الإنسانية لا تتحقق إلا في مجتمع .

(١) يقول لشيخ : « لا يحصر فصل الإنسان في امتلاك الحقيقة وإعنا فصله في الجهد الذي  
يبدله كماله في العلم . » ولا تنمو ملكك الإنسان بامتلاك الحقيقة ، بل بالبحث عنها ، وكالة التريد  
يحصر في حد واحد . من أن امتلاك الإنسان لشيء . عمل به إلى الركود والسكن والفرور . ولم أن الله  
وضع عفاً كلها في بنة ، ووضع في حياه شوقاً للسر إليها ، وإن أعطاهما دفناً ، ثم حشروا ،  
لأرعت إلى احراقها في جهنم . وعلت : « يا أماتا ارحموا إلى الحق الخالص لكم وحده » مجموعة  
مؤلفات لشيخ - ٢ من ٢٧١ . طبعة ليشترج ١٨٥٩ .



## ٤ - العالم والله :

وأكبر ما يثير ان رشد عن سفته ، ولا سيما ان مينا ، هو كيفية تصويره للعالم ، على أنه عملية تغير وحدوث مد الأول ، تصوراً لا نفس به ؛ والعالم في جلته وحدة أولية ضرورية ، لا يجوز عليه العدم ، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه

والحيولى والصورة لا يمكن اتصال أحدهما عن الأخرى ، لا في الذهن والصور لا تنتقل في مادة عطمة ، كما تطوف الأرواح الخفية - بل هي محتواة في مادة على هيئة نواة تنطوّر والصور المادية ، التي هي كالموى الطبيعة ، لا تلت أدا تحدث توبدا ، ومع أمها لا تنفك عن المادة ، فيحور أن تستى إلهية . وليس هناك وجود من عدم ، ولا عدم بعد وجود ؛ لأن كل ما يحدث هو خروج من القوة إلى الفعل ، ورجوع من الفعل إلى القوة ؛ وفي هذا لا يصدر عن الشيء إلا مثله .

على أن الموحودات مراتب ، بعضها فوق بعض ، والصورة مادية أو الموهورية هي في الرتبة الوسطى بين العرص المخرد وبين الصورة المخلصة ( مفرقة ) والصور الموهورية متداوية المراتب أبداً ، وهي حالات متوسطة بين القوة والفعل . ثم إن الصور في مجموعها ، من أديها ، أعنى الصورة امبولابية ، إلى أعلاها ، أعنى الذات الإلهية ، التي هي الصورة الأولى <sup>(١)</sup> للعالم ، تؤلف سلسلة واحدة متصلة ، بعض أحرانها فوق بعض

ويد كان التعبير ، داخل نظام الكون ، أولياً ، بأنه يستلزم حركة أولية ، وهذه تحتاج إلى محرك أولى لم ولو كان العالم حادثاً نتج عن عبث القول بوجود عالم آخر حادث ثانياً منه ، وهكذا إلى غير نهاية . ولو قد به يمكن لتحت عبث القول بوجود ممكن آخر ثانياً منه ، وهكذا إلى غير نهاية . ولذلك يدعى ان رشد إلى أن القول بأن العالم كل متحرك منذ الأول ضرورة هو وحدة الذي يصنع إمكان الوصول إلى ثبت موحود متارق للعالم ، محرك له مد الأول . وهذا الموحود ، بإيجاده تلك الحركة الدخلة بإيجاده نظام العالم البديع ، حقيق أن يسمى موحداً العالم ؛ وأثيره في العالم يحدث توسط العقول والحركة

للأفلاك ؛ وكل نوع من الحركة في هذا العالم لا بد له من مبدأ خاص به .  
ويرى ابن رشد أن ماهية المحرك الأول ، أى الإله ، و ماهية عقول الأفلاك هى أنها  
فكر ، فيه الوحدة العقلية لوحده . والوصف الإيماني الوحيد الذى يصف به الذات الإلهية  
هو أنها عقل ومعقول معا ، فوجوده فيه عين الوحدة ، والوجود والوحدة لسا رائدين على  
الذات ، بل هما موجودان في الدهن فقط ، شأنهما شأن سائر الكليات .

والفكر ينزع الكلى من الحزليات دائما . والكلى ، وإن كان في الحزليات طبيعة  
فاعلة ، فهو ، من حيث هو ، موجود في الدهن فقط ؛ أو عبارة أخرى هو في الأشياء بالقوة ؛  
أما ما فعل هو في الدهن ، أى أن له في الدهن وجودا أكمل ، وأنه في الدهن على نحو من  
الوجود أشرف مما هو عليه في الجزليات .

وإذا سأل سائل : هل العلم الإلهي محيط بالجزليات ، أو هو يعلم الكليات فقط ؛ أجاب  
ابن رشد بأنه لا يعلم هذه ولا تلك <sup>(١)</sup> ، لأن الذات الإلهية مرتفعة عن كليهما ؛ والعلم الإلهي  
يوجد العالم ويحيط به ، والله هو المبدأ ، وهو الصورة الأولى والعبارة لكل شيء ، هو نظام  
العالم ، ومتنق جميع الأعداد ، وهو الكل في أمشي صور وجوده . ومن الدين نداهة أنه  
بحسب هذا الرأي لا يمكن القول ساية إلهية بالمسمى المألوف لهذه الصارة

## ٥ - الجسم والعقل .

ومن عرف نوعين من الموجودات : أحدهما متحرك ، يحركه غيره ، والآخر محرك ،  
وهو في ذاته غير متحرك و عبارة أخرى ، من الموجودات ما هو مادي ، ومنها ما هو عقل .  
والموجودات العقلية تتحلل فيها الوحدة أو كان الوجود ، وهي مراتب بعضها فوق بعض ؛  
وبست وحدة الموجودات المادية بسيطة محركة ؛ فكما عدت عقول الأفلاك عن المسد  
الأول قنت ساطعتها وكل العقول تعقل ذاتها ، ولكن في معرفتها ذاتها صلتها بالعلة الأولى .  
ويقين من هذا أنه يوجد ضرب من الواراة بين الماديات والمقولات ، وفي العقول

(١) علم محدث . انظر فصل المقال بما بين الحكمة والفلسفة من الاتصال طبعه مصر ١٣٢٨  
ص ١١ ، ٢٩ ، هو يسطحنا رأى للتأويل وغيره .

الثواني ما يقابل تأثمت الأجسام من هيولى وصورة . والنطبع ليس ما يخالط العقول المتعارفة  
 مادة تقبل الاعمال ، وإنما هو أمر شبيه بالمادة في أن له قوة على أن يقبل شيئاً آخر ، وبدون  
 هذا لا يمكن التوفيق بين تكثر الأسماء المقولة وبين وحدة العقل الذى يقبها  
 والمادة تتعمل ، أما العقل فإنه يقبل ، وقد عزم ابن رشد لبيان هذه الموراة عما فيها  
 من تمبير ، مراعاة العقل الإلهى خاصة

## ٦ - العقل والفعل :

واس رشد يحرم أن تعلق النفس الإنسانية بمجدها كتنطق الصورة بالمهيولى ، وهو  
 قول بهذا جاداً غاية الحد . وهو يرفض المذهب القائل بعدم فناء النفوس الحرة المتكثرة  
 رفضاً باتاً ، محارباً فى ذلك مذهب ابن سينا ؛ ولا يقاء للنفس عنده إلا باعتبارها كلاً لا يحددها  
 أما فى علم النفس الحسى فاس رشد يحرص على أن يلزم مذهب أرسطو ، فحالما مذهب  
 جابوس وغيره . ولكنه فى نظرية العقل يدين أستاذه متابعة كبيرة دون أن يعطى  
 لذلك<sup>(١)</sup> ورأيه فى العقل الهبولانى ، وهو مستمد من المذهب الأفلاطونى الجديد ، هو  
 رأى خاص به . يقول اس رشد إن هذا العقل ليس مجرد استعداد أو قوة فى النفس الإنسانية ،  
 ولا هو مسدوق للتحويل المتردد بين الحس والعقل ، بل هو شئ فوق طور النفس وفوق طور  
 الشخص . العقل الهبولانى أرلى لا يمتريه الفناء ، شأن العقول الفارقة والعقل الفعال . وهنا  
 نجد أن ابن رشد ينقل المسأ القائل باستقلال المادة فى عالم الأحسام إلى ميدان العقولات ،  
 ويطلقه عليه ، متناهاً فى ذلك لئسطيوس ، من غير شك

فالعقل الهبولانى عنده جوهر أرلى أما استعداد الإنسان أو قوته على المعرفة العقلية  
 فيسميه اس رشد بالعقل السفلى . وهذا العقل يوجد بوجود الإنسان وعلى قدرته . أما العقل  
 الهبولانى فهو أرلى كاسوع الإنسان

واسكن العلاقة بين العقل الفعال والعقل القابل ( إذا استعمل هذا الاصطلاح بدل  
 العقل الهبولانى ) لا يزال فيها بعض الغموض ، ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك .

(١) انظر كتاب اس رشد ومدحه لربان من ١٢٢ - ١٠٦ من النسخة لتقديم ذكرها .

والفعل الفاعل يحمل الصور التي تتجلىها النفس معقولة ، والفعل القابل يقبل هذه المقولات في ذاته . والنفس في الإنسان هي ملقحة هذين الخبيين اللطيفين ويختلف هذا الملقى اختلافاً كبيراً ؛ فعلى قدر امتداد نفس الإنسان وحالة ما فيها من تصورات تكون الدرجة التي يستطيع العقل الفاعل أن يرفع إليها هذه التصورات حتى تصير معقولة ، ويكون أيضاً مبلغ قدرة العقل القابل على حملها حراً من محتوياته

ومن هذا يبين السبب في أن أفراد الإنسان متفاوتون في درجة المعرفة العقلية . وحالة هذه المعرفة في العالم ثالثة ، وإن اختلف توزيعها بين الأفراد ولا بد ، ضرورة طبيعية ، أن يظهر فيسوف على الدوام — سواء أكان أرسطو أم س — في ذهنه تصوير الموحودات أموراً معقولة

ولا ريب في أن أفكار الناس حادثة ، وأن العقل القابل عرصنة للتغير بمقدار ما للشخص من الخط فيه ؛ ولكن هذا العقل ، إذا نظرنا إليه باعتباره عقلاً للنوع الإنساني ، فهو قديم غير متغير ، كالعقل الفاعل ، الذي هو عقل الذات الأخير<sup>(١)</sup>

## ٧ — نظرة إجمالية :

والخطة في مذهب ابن رشد ثلاثة آراء : إلهية كبرى محمدية بحمد الله أسسها علوم العقائد في الديانات الثلاث الكبرى في عصره وأولها قوله تقدم العلم على الدين ومعقول الحركة له ؛ وثانيها قوله بارتباط حوادث الكون جميعها بارتباط علة تدوير ، على وجه ضروري لا يترك مجالاً للصدفة الإلهية ، أو للحوادث ، أو لمحوه ؛ وثالثها قوله بحدود جميع الحزبيات ، وهو قول يحمل الخلود الفردي غير ممكن .

ولو أننا حكمنا العقل في هذا الرأي القائل بمقول مستقلة للأفلاك ، هي في مرتبة دون مرتبة الله ، لذا أنه ليس له أساس كافٍ ولكن ابن رشد يتعصب على ذلك ، كما فعل أسلافه ، بأن يقول إن اختلاف هذه العقول ليس اختلافاً بالشخص ، بل هو اختلاف بالنوع كان غرضهم الوحيد ، ما داموا لا يفترون أن العالم واحد لا تفرق بين أجزائه ،

(١) يحسب المتأخر أن يرجع إلى كتاب ابن رشد ومذهبه ، وهو رأي ما كتب عنه ، وقد اعتمد المؤلف على مصادر لا تبيح وعبرة لكاتب ابن رشد أن لا يوجد أمورها العبرية

هو أن يسلّوا الحركات المخلقة ؛ فلما انهدم مذهب بطليموس في العالم ، وأصبحت هذه العقول الوسطى أسراً يتكّن الاستثناء عنه ، ذهبوا إلى أن العقل الفعال هو الذات الإلهية ، كما حاول البعض أن يقولوا ذلك من قبل من جهة أسس دينية وعقلية نظرية . ولم يبق غير خطوة أخرى حتى يُعتبر عقل الإنسانية الأول هو الذات الإلهية . لم يقل ابن رشد شيء من هذا ، وذلك بحسب نص كتبه على الأفل ؛ ولكن إذا اعتبرنا ما قد يلزم من مذهبه ، كان ذلك ممكناً . ويمكن أيضاً أن يؤدي مذهبه إلى قول بوحدة الوجود بوجه عام . وإلى جانب هذا فقد يسهل أن يجد المذهب المادي ( Materialismus ) ما يؤيده في مذهب ابن رشد ، وإن كان هذا الفيسوف قد حمل على المادية حملة لا هوادة فيها ؛ ذلك لأن إثبات الألية والخواصية والفعل لكل ما هو مادي إثباتاً فاعلاً<sup>(١)</sup> ، على نحو ما فعله ابن رشد ، قد يسوّغ له أن يسمى الفعل ماديّاً [ ويستره ] ؛ وما ذلك إلا متصل لمادة .

وأيّاً ما كان حال رشد بمفكر حرّ ، مطلق ، لا اضطرب في مكبره ، وإن لم يكن مفكراً متفكيراً ، فقد قنع « فلسفة النظرية » ، وكان لا بدّ له ، بحكم عصره ومنصبه ، أن يوفق بين مذهبه وبين الدين والشرع ، وسكتف « عيب من الكلام في ذلك

## ٨ فلسفة العملية

كثيراً ما اسهر من رشد له صلة بالهاجة لحكام المدينين والمتكلمين المعادين للثقة في عصره ، والسكن الحية في ظل دولة أفضل عده من حياة التوحد ، وهو يشكر حصومه لأشبه كثيرة استعدها منهم ، وهذه محمّدة في أخلاقه يرى أن رشد أن حياة التوحد لا تضر صاعات ولا عيوب ، وأن الإنسان لا يتنعم فيها ، أكثر مما اكتسب من فعل ، وقد يستطع أن يصلحه قبلاً ، ولكن يجب على كل فرد أن يأخذ نصيبه في إبعاد المجموع ، من يجب على النساء أن يقمن بخدمة المجتمع ولدولة قيم الرجال . ويسود في هذا يتابع أهلاطلون ( وهو لم يعرف ميازة أرسطو ) ، ويلاحظ غمضي صداع الرأي أن الكثير من فقر عصره ونومه يرجع إلى أن الرجل يمسك لمرة لنفسه ، كأنها مات أو حيوان أليف ،

لخود متاع فإن ، يمكن أن تَوَحَّه إليه جميع المطاعين ، بدلا من أن يتكهنوا من المشاركة في إنتاج الثروة المادية والعقيدة وهي حظه<sup>(١)</sup> .

أما في الأخلاق فإن فيلسوفا يحمل حملة قاسية على مذهب الفقهاء الذين يقولون إن الخير خير ، لأن الله أمر به ، وإن الشر شر لأن الله نهى عنه ؛ فيخالفهم ، ويقول : إن العمل يكون خيرا أو شرا لدنائه ، أو بحكم العقل ، والعمل الحق هو الذي يصدر فيه الإنسان عن معرفة عقلية وينبغي بالطبع ألا يكون مرحفا الأجير إلى عقل الفرد ، بل إلى ما تنميه مصلحة الدولة .

واسر رشد ينظر إلى الدين أيضا حين الرجل السياسي ؛ هو يعظم الدين لما يرى إليه من غايات خلقية ؛ وهو في نظره أحكام شرعية ، لامذاهب طرية ؛ ولذلك لا يفتقر ان رشد عن محاربة المتكلمين الذين يريدون أن ينظروا في الدين نظرا عقليا بدلا من أن يتشككوا أوامر طائنين . وهو يسعى باللائمة على الرائي ، لأنه مكّن الفلسفة من التأثير في مذهبها الديني ، ففتح للكثيرين باب الشك والكفر<sup>(٢)</sup> .

يقول اسر رشد إن الواجب على الناس أن يؤمنوا بما جاءهم في الكتاب ، كما هو ؛ وما في الكتاب حق ، وهو يأتي في صورة قصص ، لأنه موجه إلى أطفال كبار . ومحاربة العامة ذلك شر لهم ؛ ففي القرآن مثلا دليلا على وجود الله ، يقين لجميع الناس ، وما : العناية الإلهية بكل شيء ، ولا سببا للإنسان ، والثاني اختراع الحياة في النبات والحيوان وهذا دليلان ينبغي ألا نرغبهما ، كما لا يصح أن نتأول بصوص الوحي على طريقة المتكلمين ؛ لأن الأدلة التي يسوقها المتكلمون لإثبات وجود الله لا تقوى على الثبات أمام النقد العلمي ، ولا تقوى على الثبات أيضا أمام النقد زهنا الفارابي واسر سد المستند إلى معنى الوحي والإيمان . كل هذا يؤدي إلى إسكار الصانع وإلى الإلحادية ؛ وينبغي أن نحارب هذا المذهب الكلامي الناقص مراعاة لمصلحة الأخلاق ولمصلحة الدولة نعا لذلك<sup>(٣)</sup> .

على أنه يجوز للفلاسفة العارفين أن يؤدوا آيات القرآن ؛ وهم يجهلون مراميها على نور

(١) اسر رشد ومنعه من ١٦٦ - ١٦٢

(٢) فصل المبدأ من ١٧ - ١٨ ، والكشف عن مباحث الأدلة من ٧٢ ، ٧٣ .

(٣) اسر رشد هذين العجز في كنه : الكشف عن مباحث الأدلة من ٤٥ - ٤٩ ، ٨١ - ٨٥ .

حقيقة عليا ، ولا يقولون من ذلك العامة إلا ما هم متيقنون لفهمه<sup>(١)</sup> . وهذا يصل إلى أحسن وفاق ، وتتفق أحكام الشريعة مع الفلسفة ، وذلك لأن لكل عرصة الذي يرى إليه ؛ والعلاقة بينهما كاملافة بين النظرية وتطبيقها العملي . والفيلسوف حين ينظر في الدين يسلم بصحته في محاله الخاص ، بحيث لا تصطدم الفلسفة بالدين ، أما الفلسفة فهي أسهى صور الحق ، وهي في الوقت هي أسهى دين ؛ لأن دين الفلاسفة هو معرفة كل ما هو موجود<sup>(٢)</sup> .

ولكن هذا الرأي يبدو فيه إنكار للدين ، فالدین الساری الحق من برهمن أن يقر الفلسفة بالمسأل الأول في ميدان الحق ، وكان طبيعيا أن يحاول متكلمو العرب ، كما حاول إخوانهم في المشرق ، أن يثبتوا العرصة ، فلم يقرّ لهم قرار حتى أروا الفلسفة من على عرشها وجعلوها خادمة للدين .

(١) يصل العالم من ٨٠٠ ، ١٩٠١ ، ٢٤٣ . كثر ما هم لأدلة في مواطن كثيرة .

(٢) بين أن رشد في كتابه فصل في العلم ، العلاقة بين الشريعة والحكمة على حد هو : الفلسفة هي الطريق للموجودات ، وعبارتها من جهة دلالتها على الصانع ، وكان كانت المعرفة بنفسه الموجودات أم ، كانت المعرفة بالصانع أم ، ولا كان لتخرج من أوجها اعتبار الموجودات ، والاعتماد على العقل ، وحث على ذلك تأييد كثيرة في تفرات ( فاعلموا : أول الأضداد ، أو من ينظرون في منكرات الموجودات والأرض ) . . . . . واعلم أن من جهة فقه حائل بها مسلم وشريعة . . . . . رعيه عنه السلام قال مالي : وكذلك يرى برهمن منكرات السموات والأرض . . . . . وبأن كان الاعتقاد هو أساس المذهب ، من العلوم وهو الفلاسفة . . . . . بل من يوجب على من يرد معرفة الله وموجوداته معرفة برهانية بالعقل أن يعرف الله بالطريق ، وهو الطريق بأقسامه ، وأن يعرف ما تقدمه من أمهات الموجودات ، ومن ينظر فيها ، أي أن يدرس الحكمة ، إن كان أملا لحقك ، ودين فخره الحكمة وحده بالشرح ، لأن مقصد الحكمة هو المقصد الذي حشا عليه الصريح .

فإذا اعترض مستتر على الفلاسفة الظن بأنه هبة ، إذ لم يكن في الصدر الأول ، أجاب ابن رشد أن لفاس الفقه وأبوابه استندت على الصدر الأول ، وبس يرى أنه بدعة . ويقتضيه ابن رشد بين اللطيف والفقه مقارنه منسجور المطلق وقول : . . . . . أكثر أصحاب هذه الملة متيقنون بفلاسفة المعنى إلا طائفة من خشونة بدلة وهم محسبون بالصواب . . . . .

وعلم أن الشريعة الإسلامية حق ، وبما أنها أوجت لتصل إلى ما في الله ، فإنها معشر المسلمين سلم على الصانع أنه لا يؤدي نظر البرهان إلى مخالفته ما ورد في الشرع ، بل على لا صادق على بل بواحه ويشهد به . . . . . وقد أدى النظر المعنى إلى ما جاءت طائفة الشريعة أو سادها على قانون التأويل لتروى فاعلمه صالحة شريعة ، ولأنها برهانية ، ومن لمصالحها فاعلم من جسدان باحواس والمربرة .

## ٧ - خامسة

### ١ - ابن خلدون<sup>(١)</sup>

#### ١ - أمثال عصر ابن خلدون :

لم يكن لفلسفة ابن رشد ، ولا لشروحه على مذهب أرسطو ، سوى أثر قليل جداً في العالم الإسلامي ؛ وقد صاعت أصول الكثير من مؤلفاته ، وبما وصلت ، يناقشها إلى اللغة المعربة أو اللاتينية . ولم يكن لابن رشد تلاميذ ولا أتباع ، [ يواصلون فلسفته ] . وليس من شك في أنه كان يوجد كثيرون من أهل الفكر الحر أو من الصوفية ، كل منهم في منزل بعيد عن صاحبه ، وكان يبدو في نظر أهل العصر من المعجب أن العصر يكلف نفسه بحثاً حدياً في مسائل الفلسفة النظرية ، ولكن الفلسفة لم تستطع أن تؤثر في الثقافة العامة ، أو في مجرى الحوادث

وقبل أن يظهر صفوف النصارى ظاهرة كانت حضارة المسلمين لمادية وقد انهمك العقليّة تتدهور من غير انقطاع ، وصارت أسباب ، مثل أممية ، دجلة تحت حكم البربر ووصلت الحال إلى ساحة حرجة . فإما أن يبقى الإسلام في هذه البلاد ، وبما أن يرول منها وأخذ الناس يتألمون لمحنة العدو ، بل لحرارة معصم بعض ، وهم أهل الطرق أصعب في كل ناحية للمسلمين ، فارتفعت الصوفية ، وبين أهل هذه الطرق ، على الأقل ، بما القبل من الآراء

(١) هو ولي ابن عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ؛ ولد بمصر عام ٧٣٢ هـ وتوفي بالدمشق سنة ٨٠٨ هـ (١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) ؛ وأى منه أقرب التلاميذ خلاف ، وصاحب يكنى من حلقه على العرب في مقدمته ، فلهذا كان غرض ما شاهدته من أخوته على نحو ما أوصى به من وجوب التحرر من التمسك وهوى . وهو مفكر إسلامي عفرى ، اهتم بما أسكره من فلسفة الأحياء وفلسفة التاريخ ، ولا يرتب آثار تفكيره موضع بحث العلماء ودراسهم . نشأ ابن خلدون في عصر ثورات وقلبات سياسية لا معصم ، شاس تحت السياسة ، حترماً لها ونفساً لها ، حق مع الحماة والأرستين ، وقد ملقّب قضاها ، وكانت آماله فيها ، فربحها إلى تعليم والدرس ، وصلى فيه حياة متورطاً عليها . ولعل فلسفة التي سبغت اغر . الأكبر من حياته ، وحسرتة بتدريج الحياة العامة والحماة هي التي جعلت غرائب تفكيره من هذا النوع الطريف .



الفلسفية . ولما وحه الإمبراطور فريدريك الثاني حوالي منتصف القرن الثالث عشر الميلادي عدة مسائل فلسفية أمام المسلمين في ستة ، استندب عدداً واحداً ، حبيفةً الموحدين ، ابن سبعين<sup>(١)</sup> ، صاحب إحدى الطرق الصوفية للإحسان عنها . وقد فعل ذلك ؛ فأخذ يقلب في شيء من الزهو الدنيوي عن صديق النظر ، آراء الفلاسفة القدماء والمحدثين . ويستطيع أن يستشف من كلامه ذلك السرّ الصوفي ، وهو القول بأن الله هو حقيقة لأشياء كلها . ولكن الشيء الوحيد الذي يستطيع أن يستطوعه من أحوبة ابن سبعين هو أنه قرأ كتبنا ، كان يظن أنها لم تحط على مال للإمبراطور فريدريك

## ٢ - حياة ابن خلدون .

" ولم نزل اندية الإسلامية في المغرب تسير على غير هدى ، نهمس حجب ونسخط حجاباً آخر ، في دويلات الطوائف ، ولكن قبل أن ندرك كل معالمها طهر الرحل لدى حاول أن يكشف قو بين تكوينها ، معتقداً أنه بذلك يصنع الأساس لمرع فلسفي جديد ، هو فلسفة المجتمع أو فلسفة التاريخ<sup>(٢)</sup> ؛ ذلك الرحل المعجب الخديبر بالدكر هو ابن خلدون الذي ولد في تونس عام ١٣٣٢ هـ ، في أسرة من أشيوية .

حصل ابن خلدون علومه في تونس ، ثم درس الفلسفة ، آخذاً بعضها عن أستاذ دروسها

(١) هو أبو محمد عبد الحفيظ بن أحمد الأشجلى ، وهو يلقب بسوق ، وولّى مكة ٦٦٨ هـ (١٢٦٩ م) ؛ أما حياته على أشقة الإمبراطور فريدريك فقد نشرت بالفرنسية في المجلة الأسبوعية S. VII, t. 14 P. 341

(٢) يؤيدون كثر في كتابه *Ibn Khaldun und seine Kulturgeschichte der arabischen Reiche*, Wien 1878 S. 3. ظهور هذا الفكر الجديد في عصر انحطاط عقل . ويسمى على رأس مؤرخي الشرق ، لا سيما في تاريخ على قصصه يسبق إليه الحب ، بل أنه على عماد خاصة تاريخ الحضارة (Kulturgeschichte) ، مكان محظوظ له ومؤسساً ؛ وهو يميز بين شعوب الشرق في فهم تاريخ لا باعتباره مرمزاً حيوات سياسية معقدة ، وعنده النبوة ، بل باعتباره يبدأ بصور شعوب الشرق وتلاوي ، ويمرر مؤرخاً بالحضارة (Kulturhistoriker) ، وهو مؤرخاً متعمقاً (Geschichtsphtlogoph) (مر ٣ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٦) . ويعدّه قوام من شعوب الشرق للحضارة . بل هو يحدّى حركته على إمبراطورية الأندلس في العصر الحديث : Erwin Rosenthal : Von Wesendons. Ein Kulturhistoriker vom 14. Jahrhundert Ibn Khaldun's Gedanken über den Staat. ein Beitrag zur Geschichte der Mittelalterlichen Staatslehre München 1931.

وحصل آراء الباحثين الأوروبيين في ابن خلدون أنه مؤسس علم الاجتماع الحديث ، وأنه اقتصادي مبكر ، ومنهم من يجهل ميله اجتماعياً واقتصادياً معاً .

في الشرق. وسد أن درس كل العلوم المعروفة لهذه ، اشتمل بخدمة الدولة حيا ، وركب الأسفار حيا آخر ؛ وكان في هذا كله رجلا قوى الملاحظة . وتقلد الحياة<sup>(١)</sup> لكثير من الأمراء ، وسفر لدى حكومات كثيرة في أسبانيا وأفريقية ، ومثّل في البلاط النصارى بطرس القاسي<sup>(٢)</sup> في أثينية ، وحضر أيضا في بلاط تيمورلوك<sup>(٣)</sup> في دمشق ؛ فلما مات ابن خلدون في القاهرة عام ١٤٠٦ م ، كان قد حصل كثير من التجارب المتعلقة بأمور الدنيا . ولم يكن ابن خلدون ثابتا على مبادئه ثباتا يستحق الإكبار ؛ ويستطيع ، مع هذا ، أن يتجاوز عن شيء من إرثه وقلة التخصص وغير ذلك لهذا الرجل الذي عاش للعلم دون غيره من أهل زمانه .

### ٣ — الفلسفة وتجربة الحياة :

لم يقع ابن خلدون بالفلسفة لتوارثه ، كما وصلت إلى علمه ؛ وكان رأيه في العلم لا يصب في قولها الشائكة المقررة . ورواه كل أكثر نهجاً للأبحاث النظرية وثباتاً لها ، لأنشأ مذهباً لفظياً (Nominalismus)<sup>(١)</sup> ،

يرى الفلاسفة أنهم يعرفون كل شيء . أما ابن خلدون فكان يرى أن العالم أوسع من أن يستطيع عقلاً الإحاطة به ، وأنه يوجد من الكائنات والأشياء أكثر مما لا نهاية له مما تستطيع أن تعلم ، « ويخلق ما لا تعلمون »<sup>(٢)</sup> . وهو يقرر أن الأقيسة المنطقية لا تتفق في الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة ، لأن معرفة هذه لا تتسنى إلا بالتجربة<sup>(٣)</sup> ؛ أما ما يرمعه

(١) كان مصب المذهب يشبه مصب رئيس الوراثة ، وكان الواسطة بين تلك والبرعة .

(٢) انظر كتاب ابن خلدون للأستاذ محمد عبد الله عان ص ٣٩ .

(٣) نفس المصدر ص ٨٢ .

(٤) يدل منهج ابن خلدون على أنه حتى البرعة (مقدمة ص ٥٣٦ ، ٥٩٣) ، وإنه سار في هذه البرعة لأسهى إلى أن المبادئ المنطقية ما هي إلا أوهام ، وهو مذهب الاسمين أو المصيرين . ولكن يصف التوفيق بين هذا وبين ما لا يرى خلدون من برعة صوفيه ومن اعتماد على الفطرة المنطقية حتى إنه يرمي أحيانا ترك الصناعة المنطقية كما سيأتي .

(٥) مقدمة ص ٥٠٣ — ٥٠٤ ، ٥٩٢ ، ٥٩٥ .

(٦) يقول ابن خلدون إن الأقيسة المنطقية أحكام ذهنية ، والموجودات الخارجية مشتملة على التناقض بينها عبر معنى لأن المادة قد تحوّل دونها ، « اللهم إلا ما يشهد له أحسن من ذلك ، بدليله شهوده لا تلك البرمجة » [ منطقية ] (مقدمة ص ٥٩٢) .

البص من إمكان الوصول إلى الحقيقة بمجرد استعمال قوانين المنطق فإنه زعم كاذب .  
ولذلك يجب على العالم أن يتفكر فيما تؤدبه إليه التجربة الحسية ؛ ويجب ألا يكتفى بتجربته  
الفردية ، بل يتحتم عليه أن يأخذ بمجموع تجارب الإنسانية التي انتهت إليه ، ويعنى  
بشمولها .

والفلسفة بطورها جاز من المعرفة ، ولكنها بطورها قادرة على التفكير في يقع الحواس ،  
وعلى التصرف فيه . وكثيراً ما ساء الحد الأوسط الصحيح من هذا التفكير ، كما في إلهام<sup>(١)</sup> ؛  
وسوء الحد يمكننا تصحيح المعلومات التي اكتسبناها متبهمين في تصحيحها قوانين المنطق  
الصوري . والمنطق لا يؤيد معرفة ، بل هو يصف الطريق الذي يسلكه في التفكير ، ويبين  
كيف يصل إلى المعرفة ؛ وأنه من الفصل فقدر ما يمحط من الزلل ، وما يشهد من أدهاش ،  
ويثبت على الدقة في التفكير . فهو علم مساعد يبنى أن يشتمل تسليمة لذه ، فريق من  
الأكتفاء ببناء ذلك ؛ ولكن ليس له ذلك الشئ الأساسي الذي يجمعه له الفلسفة  
ويستطيع حول الطائر أن يستفوا عن الصناعة لمنطقية في جميع فروع العلم<sup>(٢)</sup>

وإن حدود التفكير من التفكير ؛ هو محارب الكيمياء وصناعة الحوم بالأدلة  
المقنية<sup>(٣)</sup> وهو كثيراً ما يعارض لدرجة الصوفية المقنية عند الفلاسفة<sup>(٤)</sup> عسادي لدين

(١) مقدمة من ٦١٣ ٦١٤

(٢) يقول ابن خلدون إن عقل الإنسان حسيه صرفة ، وفيها « مبدأ علم ما لم يكن حاصلًا » ،  
بأن تصور طرق المنطق ، « ملوح له بواسطة القوى بحسب أسرار من ليح بصير » ، وحواس هذه  
دقيقة ، ولحساً عارض ؛ وصناعة المنطق هي كنه من هذه الصناعة الفكرية . تصفه يعرف سنده من  
حطته ، وهذا يشي « بها عن تصور تصور الحق والتمسك بوجه الحق » ، إذا سلكت بالصناعة الفكرية  
على سنده ؛ و « بن حدود يوصي به » ، إذا لمك في تقيده صناعة المنطق دون التفكير العلمي من حيث  
أن يركبها حجة ، وأن يحس أن هذه لفكر طبيعي ، مستخرجاً للصح من الحق ، فيحصل الإمام الأوسط  
الذي هو من مقصوده التفكير . يرى من خلال هذا برعه صوفية « حسب أنها هي مني دمع هي ابن خلدون  
صد أفهقه ، حتى ترك نفس لحصل هذا إدراكها الذي ، وهو يصحح حواس وثمة من وثبات الصوفية  
إلى أخفقه لسان من طريق . تأمل لا من طريق الاستدلال ، وسمائه عبارات : صحيح ، وإشراق وسر من  
لوجه الله ، أليس ساء على غير الذين أدى قول به بصوفية ؟ ويجب أن هذه الفكر مع قوله بأن حواس  
أصل كل إدراك ومع صلة أبحاثه بالحياتة الواقعة يتروح هذه لدرجة الصوفية ، ويريد أن يخلص الحدس  
من موده بذكر الحق مباشرة من غير طريق المنطق من قد تحدثت شيئاً ورثاً كما يحب الحق . ( مقدمة  
من ٣١٢ )

(٣) يعتقد ابن خلدون لإبطال كل منهما فضلاً في المقدمة .

(٤) أنظر فصل إبطال الفلسفة ومصادمتها .

السيطة : وقد يكون ذلك عن اقتناع شخصي ، وربما يكون لاعتبارات سياسية ، ولكن الذين لا يؤثر في آرائه العلمية ، أكثر مما يؤثر فيه مذهب أرسطو المصطنع بالأفلاطونية الجديدة . وقد أثرت ، في تكوين آرائه أكثر تأثير ، جمهورية أفلاطون ، والفلسفة الفساعورية الأفلاطونية - . ولكنه لم تأثر عما نخرج عن هذه من محاولات لكشف الأسرار - وكذلك توريح أسلافه من أهل الشرق ، ولا سيما السمودي

#### ٤ - فلسفة التاريخ ، المذهب التاريخي

انبرى ببسوسنا برغم أنه يؤسس فرعاً فلسفياً جديداً لم يحظر قط على قلب أرسطو<sup>(١)</sup> والفلسفة ، كما يقول الفلاسفة ، هي علم الوجود من حيث صدوره عن علته<sup>(٢)</sup> ولكن ما يقولونه عن عالم العقل العلوي ، وعن الذات الإلهية لا يتفق مع ذلك : وهم يقولون في هذا الصدد أقوالاً لا يمكنهم البرهان عليها<sup>(٣)</sup> . ومعرفة هذا العالم لدى بعض فيه أوثق من معرفتنا عما يقولون . وسنطبع «ملاحظة» في هذه في موسس أن يعرف عنه ما هو أقرب إلى البقبي في هذا العالم محد وفاتح تمكن البحث عن رهاها ، وتكن كشف علما ، وتقدير ما نصيب من المدح في هذه مهمة الأخيرة ، في البحث التاريخي - أعني تقدير ما نستطيع من ردّ الفوائع التاريخية إلى أساسها ، ومن كشف قوا بينها - يكون تاريخ أهلاً لأن نسبه علما حقيقياً وحرراً من الفلسفة<sup>(٤)</sup> .

١ - وإن تبرز عند ابن خلدون وصوح فكرة أن التاريخ علم مستقل لا شأن له بحب الاستطلاع ، ولا بالمشاهد والزهو ، ولا بالملعبة العامة ، ولا بما يحاوله البعض من الانتداع في الإقناع ، أو ما أشبه ذلك<sup>(٥)</sup> ورغم حذرة التاريخ لأعر من الحياة العليا ، فيسنى ألا يعني شيء سوى تقرير الحوادث ، والعمل على كشف ما بينها من أقرن الشيء . نسبه على أساس النقد البري . من التشيع وهوى . وأكثر المواعيد في مذهب البحث التاريخي هي أن

(١) المقدمة من ٤٧ - ٤٤ .

(٢) المقدمة ، فصل إبطال الفلسفة من ٥٩٣ .

(٣) المقدمة من ٢ - ٣ .

(٤) يخبر ابن خلدون في موضوع علمه وموضوع علمه شخصاً ، كما تقصد إليه من استقالة الجمهور إلى رأى أو مذهب علم ، ويبره عن علم سياسة في مذهب من سياسة المدينة والقرى (مقدمة من ٤٢) .

لحدث يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً بالمتغير<sup>(١)</sup> — أعني أن الوقوع لمشية لا بد أن  
تنتج عن ظروف متشابهة ، وأنه في ظروف الخصاصة متشابهة تحدث وقائع متشابهة . وإذا  
سلسنا مرجحاً أن رأى القائل أن طبيعة الناس والجماعات لا تتغير بمرور الزمن ، أو أنها لا تتغير  
تغيراً كبيراً ، فإن معرفة الحاضر معرفة حيّة صحيحة هي خير ما يعين في الحكم على الماضي ،  
وذلك أننا إذا عرفنا شيئاً قديماً من معرفة عامة منطلعا من الحكم على الحوادث الماضية التي لم  
تتكمّل لنا معرفتها حكما مستطيا ، بل إن ذلك لن يمكن من إرساء نظرة على أمور المستقبل .  
فيجب علينا دائماً أن نقبس ما يصل إلينا من أخبار الماضي بقياس الحاضر ، فإذا روى لنا  
التاريخ شيئاً مما يسجل وقوعه في الحاضر من أن حدث في سنة<sup>(٢)</sup> ، لأن الماضي أشبه  
بالحاضر من الماء بالـ<sup>(٣)</sup> .

وقد نستطيع استخلاص هذا بالإجمال من مذهب ابن رشد ، أم عند ابن خلدون فهو  
أصل يستمد منه في البحث ، وهو إنما يكون صحيحاً في الجملة ، أما عند التطبيق على  
الحريّات ، فهو حاصص لقعود كثيرة ، دلالة من تبيده بالوقائع

#### (١) انظر المقدمة ص ١٠٧ .

(٢) يكرر ابن خلدون أن « العمران ملتبس في أموره ترجع إلى الأعمار ، وشخص عنها  
أرواث » ، ويوصي بتحكيم أصول حادثة وصانع الأعمار ، ويوصي في عهد من ساطق في الأعمار  
بوجه لا مدح لثقت فيه هو الإمكان ، والاستعانة ، والاعتماد من ما يصدق في عصره ، وتبقى طبيعة  
وقوعه من تحت تاريخي هذا ابن خلدون ، كما ظهر في الأعمار ، ذلك كونه حينئذ في كماله ، وقسمه  
إلى خلدون الأجيال ، هي فصول لسهة ، وهو يقوم على ما ذهب إليه ، خلدون من اعتبار الأعمار  
بأساسها ، ومقارنتها بالماضي نظماً لقانون التشابه ، وقياس الأخبار على أصول أماده . وطبعة « العمران  
يعتد به في الإمكان والاستعانة » على أن ابن خلدون يشير إلى أن « من ينظر لحسن الظهور عن بدل  
الأحوال في الأمم يتبدل الأعصار » ، لأن أحوال الأمم متغيرة . ومن هذا يستطيع أن يصف إلى  
لتقارب الساعات فاقول تطور ، وإن خلدون لا يصرح منهجه بقدر على جميع الأخبار ، فقد استند إلى  
فاحه خارجة عن مداه منهجه هي الأعمار الصاعدة التي يعتمد عليها على الخرج وتعديل وثيقة الروايات  
والمدانة والوسط . وسهيج ابن خلدون في حتمه دائم في سداد الأعمار ، وإذا كان مما نأياه  
طبيعة الأشياء ، ولكن من كل ما سمع « طبعة العمران يقع بالعدل » لا بد هنا من أمر آخر (مقدمة  
ص ٣٠٢ ، ٣١٠ ، ٣١١) .

#### (٣) مقدمة ص ١٠٤٩ .

## ٥ - موضوع علم التاريخ

والآن فما هو موضوع علم التاريخ ، باعتباره فرعاً من فروع الفلسفة ؟ يجب أن نحدد أن موضوعه الحياة الاجتماعية ، وكل ما يمرض فيها من حصار مادية وعقلية<sup>(١)</sup> ، فالتاريخ يبين أعمال الناس ، وكيفية تخصيصهم لقواتهم ، وسبب تدرعهم وإثنتهم جماعات تخصم للحكام متفرقين ، وكيف يجدون في حياة التخصر والاستقرار فراساً لممارسة الصنائع والعلوم الرقيقة ؛ هو يبين كيف تدهر الحصار الرقيقة قليلاً قليلاً عن مبادئ بسيطة ، وكيف يأتي عليها وقت الزوال .

ويرى أن حددون أن الجماعة تنقلب في صور مختلفة ، بعضها مد بعض ، وهي : حالة البدوة والنقل ، ثم الأسرة الحاكمة أو القبيلة ، ثم الدولة المتحصنة المستقرة في مدينة<sup>(٢)</sup> . وأول مسألة لها أهميتها هي مسألة تحصيل القوات ، والأفراد والشعوب تختص بحسب اختلاف حالتهم الاقتصادية<sup>(٣)</sup> (مدواً متقلبين كانوا ، أم رعاة مستقرين يقومون على تربية الأسم ، أم كانوا رُزاقاً) والفرق يؤدي بالناس إلى الهب والحرب ، وإلى الانصواء تحت لواء رئيس يقودهم ، فتنشأ القبيلة ، وتؤسس لنفسها مدينة . وهذا يؤدي التعاون وتقسيم العمل إلى حياة الرخاء ؛ ولكن هذا الرخاء يولد الدعة غير الطبيعية واللامس في الشهوات ؛ فالعمل ينشأ الرخاء في أول الأمر ، ولكن بعد أن يصل الناس إلى أعلى درجة في التخصر ، يترفعون عن العمل ، ويتحدرون من عمل لهم ، وكثيراً ما يكون هذا العمل دون عوض ، لأن جماعة أصحاب الحاء ، وثمن من نعتهم إياهم ، ودفع أهل الحاء الصرّ عنهم ، كل هذا يقيد الرخاء والفساد<sup>(٤)</sup>

(١) مقدمة من ٣٨ ، ٤٢ .

(٢) يذكر المؤلف كلمة Stadtsatz وهي مدينة التي تكون دولة ، كما كان الحال في مدن اليونانية القديمة ، ولكن هذا جيد في رأي ابن خلدون .

(٣) عدد ابن خلدون أن اختلاف الأمم ؛ أي هو اختلاف عائلاتهم في النشاط ؛ وهو يبين أثر وجود الكسب في حالة كل حي (مقدمة من ١٣٤) .

(٤) يحدد ابن خلدون في مقدمة فصله أن الحاء معد للذل ، وآخر في أن السادة والكسب يحصلان عادة لأهل المصنوع وثمن ؛ والحاء عندده هو القسرة لحاملة للقتل على التصرف فيما تحت أيديهم من أبناء حشدهم بالإذن والفتح والسلط بالقهر ، ليحبسهم على دفع مصارمهم ، وحلب منافعهم . —

ولكن الإنسان ، في هذه الحال ، يتشكل على غيره ، وتزداد الحاجات ازدياداً مطرداً ، فتشتد وطأة المكوس ، وسم الفقر الأعتياء المسرفين ودافى المكوس جميعاً ؛ وتؤدي هذه الحالة الشادة إلى الأمراض والبؤس<sup>(١)</sup> . ويزيد الترف فيفقد الناس بأنفسهم الحرى القديم ، ويمجزون عن الدفاع عن أنفسهم ؛ ثم يمسد الدين في نفوسهم ، وتنكسر سورة العصية وتتحل عروة الدين ، بعد أن كان الدين والعصية من قبل أقوى عاملين تم بها اتحاد الجماعة ، بإرادة الحاكم ، وما يؤلف بين أفرادها من حاجات ؛ ثم يصير كل شيء في داخل الدولة في حالة انقراض وتحلل .

وعند ذلك تظهر من حديد قبيلة قوية تأتي من الصحراء ، أو يظهر شعب لم يبلغ منه الترف ذلك المبلغ ، شعب فيه عصيته القوية ، فينقض على المدينة التي أمهكها الترف ، وينشئ دولة جديدة تستحوذ على الثروة المادية والعقلية المتقدمة .

وشأن الدول والجماعات الكبرى هو شأن الميوت ؛ ينتهى تاريخها فيما بين ثلاثة أجيال وستة ؛ فالجيل الأول يبنى ويؤسس ؛ والثاني يحفظ على ما ساء الأول ، وربما حصل ذلك الثالث والرابع والخامس ، أما الأخير فإنه يهدم ، وعلى هذا المدار تجري المديت كلها<sup>(٢)</sup> .

## ٦ — خصائص مذهب ابن خلدون<sup>(٣)</sup>

ويرى أوجست مولر (August Meier) أن مذهب ابن خلدون ينطلق عن تاريخ أمبانيا وعرب أفريقية وصقلية فيما بين القرنين الحادى عشر والخامس عشر من البلاد ، لأن

— والناس يتأقنون صاحب الحدا بأعمالهم وأموالهم فيستعبد كساً ومروءة لأقرب وقت ؛ ولما كان صاحب الحدا مدلاً عامه مدعاة ومهمة ، يحتاج طاعة إلى تنسيق والمصوح ، ولذلك يصير المظنون بالرفع وتشم إلى الفقر ، وموت كثير من المله ، ويرغم كثير من سعة ، ولا يزال يرجع بعد أهله من السطان ، ويحلب لهم مته ، ولا يزال تنفق يدو بأهله من حق يدرس الدولة ، وهو أمر طبعى .

(١) لا تكلم من حدود إلا من الأعتياء الذين يصمم الفقر ، ولا يكلم من العسفة العسلة ويؤمنهم ، كما يفهمه من المدن الكبرى ، وذلك لأن ابن خلدون عاش في المدن الصغيرة ، وكان يصبغ بالفاحشة من عهد إلى أن رآها في أواخر عمره (لنؤلف) .

(٢) مقدمة ص ١٥٧ ، ١٨٧ .

(٣) أفاض الأستاذ الدكتور طه حسين بك ، والأستاذ محمد عداة عان في كتابهما في بيان مكانة ابن خلدون ونظرياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، ومكانة في الأبحاث الأوروبية .

ان حدود أحد مذهبه من استقراء تاريخ هذه البلاد<sup>(١)</sup> . لا ريب أن كتاب ابن خلدون في التاريخ هو جمع من الكتب التي ألفت من قبل ، وهو كثير ما يحظى في التدصيل ، حين ينقد ما ينتهي إليه من أخبار ، مستعملاً في قضاها بطريقة \* ولكن يوجد في المقدمة الفسفية التي كتبها تاريخه كثير من الملاحظات النفسية والسياسية الدقيقة ؛ وهي في حلتها عمل عظيم مذهش<sup>(٢)</sup> .

على أن الأوائل لم يوفوا المشكلة التاريخية حقها من الدرس العميق ؛ فلقد أوردوا مؤلفات تاريخية ضخمة جديرة بمكان بين الآثار الغنية \* لكنهم لم يوردوا التاريخ علماً من العلوم يقوم على أساس منطقي . فمثلاً كانوا يطلون عدم بلوغ الإنسانية مدراً من بعيد درجة أعلى مما بلغت في المدينة ، مع وجودها منذ الأزل ، بالاستناد إلى حوادث أولية ، كالزلزال ، والطوفان ونحوها . ومن جهة أخرى كانت الفلسفة المصرية تعتبر التاريخ مما فيه من تطور نقيضاً أو تمهيداً لمملكة الله على الأرض . ثم جاء ابن خلدون ، فكان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنساني وبين عتله القريبة ، مع حسن الإدارة لمسائل البحث ، وتقررها مؤيدة بالأدلة المقيمة ، فهو ينظر في أحوال الجسد والهواء ووجوه الكسب ونحوها ، ويعرضها مع بيان تأثيرها في التكوين الجسدي والعقلي في الفرد وفي المجتمع<sup>(٣)</sup> . وهو يرى أن المدنية والعمارة النشئة قوانين ثابتة يسير عليها كل منها في تطوره . وهو أبدأ يتنص الملل الطبيعية بأقصى ما يستطيعه من كمال ؛ ويستقد أن سلسلة الأسباب والمستتبات لا بد أن تنتهي إلى علة أولى ، ولا يمكن أن يذهب التسلسل إلى غير نهاية ، وذلك يصل إلى ثبات وجود الله<sup>(٤)</sup> وهذه السبحة مصداق ما يقول ابن خلدون : « لا قدرة لنا على معرفة جميع الأشياء ووجه تأثيرها ؛ في هذا اعتراف ما يجهدنا ؛ وشمور الإنسان بحمله صرب من المعرفة . ولكن يجب على الإنسان أن يسعى في طلب العلم

(١) يقرأ ابن خلدون بهذا في المقدمة ص ٣٩٠ .

(٢) هي الكتاب الأول من كتاب كبير لأن خلدون في التاريخ اسمه : « كتاب العمر وديوانه التدا والجرى أخبار ملوك العرب وشمور واورر ، ومن عامهم من دوى لسان الأكبر » .

(٣) في المقدمة فصول مسبوقة في هذه المسائل ، ويرجع نقارى أيضاً إلى كتاب الأستاذ فون كزير

للمقدم ذكره ص ١١ - ١٦ .

(٤) انظر مقدمة ص ٥٠٢ .



ما أمكنه السعي ؛ وإن جلدون ، إذ يجد السبيل لهم جديد ، لا يشير إلا لسانه لكبرى  
ولا نبوة موصوعه ومنهجه إلا بالإجمال وهو برحوا أن يأتي من بعده ، فيواصل أبحاثه ،  
ويطهر مسائل حذيفة معتدين على الفكر الصحيح والعلم المبين<sup>(١)</sup>

ولقد سارت آمان ابن جلدون في طريق التحقيق ؛ ولكنها لم تتحقق على أيدي

#### (١) أطر حتام المقدمة

وإذا كنا بصدد طرح مقدمة ، فليس يحسن أن نحصى من غير أن يرى ابن جلدون في الفلسفة  
بني أسب إليه ، ثم يرى نظريته التي اشكرها في نفسه ، وفي أطور الدولة منذ أول قيامها إلى سقوطها ،  
ونذكر الأسس الثبوتية التي تقوم عليها الدولة .

يطعن ابن جلدون اتصال في مقدمته لإشكال نفسه وحساد مسندها ، ويقدم لذلك بالتميز بالفلسفة  
ومنهجهم المطلق في صرف السكون ، وترتيبهم من معرفة حكم من حسن إلى سيئ ، وقاسمهم بدم سبواي  
على لأدنى ، راجع ( مقدمه من ٥٩١ ) ، أن السعادة في إدراك الوجود على حد الحواس الغشاء ،  
مع تهذيب النفس وتحللها بالأمثال ، وأن ذلك ممكن للإيمان ، وثم رد سريع ، بعبارة بين الصيغة  
وردية من أذهان غشوى عنه وخطره ومنه أن المحسوس منها واجبه للمدوم خطره . وأن الجاهل  
بذلك هو شقاء السرمدى ، وقد عديم هو معنى يتم وينتج في آخره ، إلى عديم فيه فساد ،  
وهو يعنى في إشكال مدعب الفلاسفة على أساس محض عقلي ، بأن من نعم طبيعي فهو بين قسور  
مستقيم معنى فيه ، وأن أحكامه تنص لا أساس لها من الجارحى لأف كنهه وهو مستحسن ، وعلى في أود  
ما يقع من معضلة الذهني لكل الجارحى الشخصي ؛ ويشعر ( من ٥٩٣ ) إلى أنهم لا يصلون منهم  
في نعم النعم إلى نفس الأخر من ٢٧٤ - ٢٧٥ من مقدم . ويكر ابن جلدون في إحداه العلم الإلهي أو علم  
ما بعد الطبيعة فطعم مدعب إشكال هذا العلم على عموامه الفلاسفة لمحدثون مثل كورت - Kant ، وكان  
هو يقول من العلم الإلهي موضوعه الروايات ، وهي ليست مدركة لما لا بأسى لا رهاض عنها ( أطر  
من ٢٧٦ من مقدم ) ، ثم يؤد ما يذهب إليه ، من أن الإلهيات لا توصف بها إلى شيء ، بما وصله من  
أفلاطون في هذا المعنى . . حتى يذ وصل ابن جلدون إلى إحاط ما رجمه الفلاسفة من أن السعادة في إدراك  
الموجودات على ما هي عليه ، وأن الشقاء في الجهل بها ، فترى بين إدراك فلس من سرب آيات علم ،  
وإدراكها من دسا ، و معنى إلى أن سعادة الفلاسفة هي سعادة التي تنبع من إدراك الأول ، لأن الفلاسفة  
والأدلة من جهة الإدراك الحسية ، وهذه بالقوى الدماغية من الحياء والفكر والذكر . وبعد أن يسهر من  
الدعوى على كتب تشفاء والإشارات والسماء وغيرها توهون من راضها ويسكتون بذلك من الجعب  
والموسع دون الحقيقة ، هو أن سعادة النفس لئاسته من إدراكها من ذاتها أعظم وأشد . ويشعر هذا  
عظم فيصوف على بصوفه ، ومرتة إلى صحتها على السعادة العقلية ؛ ومعنى «صوفية» هي إله الفوى  
الجسدية حتى الفكر من الدماغ ، ليصل لما إدراكها التي من ذاتها . ثم يرى ابن جلدون أن سعادة التي  
وعدها شارع ليست هي هذه السعادة التي يقول بها الفلاسفة ، والتي هي نتيجة معرفة النفس أشياء تنهج  
بها في هذه الحياة كما ينتج لدى بمداركة الحسية في أول نشوء .

ولئن هذه الحجة نظرية التي وجهها ابن جلدون لفلسفه آخر صرعه فخرت بها نفسه بعد حلة الفرائي  
عليها قبل ذلك ثلاثة قرون .

المسلمين وكما أنه لم يسبق إلى اشكار موضوعه ، فكذلك لم يجد من يخلفه في أمثاله ومع هذا فقد كان لسكتانه أثر مستر بين علماء الشرق ، وكثير من ساسة المسلمين الذين قصوا

بطرية العصبية ، وقد اشكر ابن خلدون طرية جديدة في تكوين الدول واعمالها وأبدعنا شاهد من أحوال الأمم ، وهي نظرية العصبية ( Gemeinschaft, Zusammengehörigkeit ) .

معنى العصبية : ولعصبية كما نستطيع فهمها من مقدمة ابن خلدون ( ص ١٤٣ ) هي حرية الإنسان على من ينتسب إليه بوجه من وجوه النسب أو ياله صميم أو صيه علكة . . . وقد يكون أساس هذا الشعور الانتماء بالنسب ، وما يترتب عليه من رحم ، أو الميزة أو الخلف والولاء ؛ والناشئ عليه هو النصافة التي يحدها الإنسان في حقه من وقوع الظلم أو الصمم من ينسب إليه بوجه من الوجوه ؛ وهذه النمرة تكون وسعة ، أساسها النسب العام في القبل بأسره . وصيغته حتى يختصر على بني الم أو الإخوة ، وهي في الحالة الثانية أشد لحرمة القصة ( ص ١٤٦ ) .

العصبية وقوة الدفاع : ولما كان الناشئ على العصبية هو النمرة على من ينتسب للإنسان والنصافة من وقوع الصبر ، فقد جعلها ابن خلدون أساس قوة الدفاع في المجتمع يقول : « ولا يصدق دفاعهم وودادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل لب واحد » إذ حرية كل أحد على نفسه وعصبية أمه . ( ص ١٤٢ ) فالعصبية أساس التضامن والتضيق . أما المتمردون في الأساس فقل أن صفت أجدم مرة على صفة ، ولما كانت سكي للفرار تفرس أصحابها لجهنم فلا غوى على سكناها إلا أهل المدينة ، ويرى ابن خلدون في نه على إسرائيل لما دفاعهم دوسى إلى الفلح عقودوا ، دالا على صفت عصبيتهم ، فلم يستطعوا الحرب وهو يرى حكمه إلهي ، بأنهم أرباب نه لفتنا حل قوى العصبية .

العصبية والرياسة : ولما كانت العصبية أساس القوة واشتراك هي أساس التملك ، والملك أساس الرياسة ، فالرياسة لا يران لأهل العصبية القوة حتى يظلمهم عنها غالب ، وكما أن التزع لا تظهر فيه إلا خاصة المصير السلب ، فالرياسة لأهل العصبية السلب ، ورياسة أهل نصيبه لا تكون في غير منهم . والسلب والفرق وحسب يكون خلفه لأهل عصبية في حدود السلب بينهم وتكون بهم في الحجاز .

العصبية والملك : يقول ابن خلدون ( مقدمة ١٥٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ) ، إن الناس لا يستقيم أمرهم فرعى ، فلا بد من الحاكم يبرع بمصيرهم عن صميم ، ولأنهم الأمر للعامة إلا لعصب بالفر ، ولعصب أساسه نصيبية فالتك غاية نصيبية ، ولغوى فيسوف ( ص ١٥٤ ) إن ملك أمران : أحدهما على رياسه ، لأن الرياسة سودد ، وصاحبها مروج ، وليس له على رياسه فخير ، أما ملك فهو الخلف وحكم بالفر ، وصاحب أمصه صبح الرياسة ، فبدا عليها صبح في التملك وعهر ، أي إلى ملك ، وعصبية بمعنى الخلف على خصيات القليل ثم تملك في التملك على خصيات أخرى بعيدة ، ولا يران تصمم وتصب حتى تنكاهم بقوى قوة الدولة ، فإن أدركت الدولة في هربها اسولت على الأمر من بدما ، وإن لم تكن الدولة في هربها بل كانت محدودة إلى الاستظهار بأهل نصيبه ، استطاعها الدولة في أوائها ، وذلك ملك دولت الملك السعد ، فالملك هو غاية العصبية ولذا نعت العصبية غايتها حصل لقليل الملك ، إما بالاستعداد أو بغيره على حسب ما يقع الوقت ، وإن عانتها عن ملويع الصاية عوائق وقت في مقامه إلى أن يفتى الله بها أمره ، ومن عوائق الملك ( ص ١٥٦ ) الاحساس في اسم بعد تملك لم يكن ، ومنها مدلة لتقيل واعتياده لغيره ، —

على آمال كثيرين من ملوك أوربا وصاستها منذ القرن الخامس عشر كانوا ممن قرأوا من حلدون  
وتخرج في كتيبه .

فهو ما يكسر سورة العصية ، ومنها المارم والصرات ، وهي صم مأباه النفس ، فإن فنته فهو دليل على  
صفه العصية .

وما دامت العصية في أمه فإن حرج تلك من شتم منها لأعباسه في لثرف ملاه من عوده إلى  
شتم آخر ، وحكنا حتى مكسر سورة عصية منها أو هي سائر عشاثرها .

غير أن من خلدون يقول إن تلك إذا طال ، وإذا استقرت الدولة ، واستلالت لها الأعنة واستقرت  
الرياسة في أهل النصاب المخصوص بذلك ، ورسخ في نفوس الناس دين الاعتقاد هم ، فقد تنسحق الدولة على  
العصية ، وهنا تستظهر الدولة بالموافق الشئ في ظل العصية ( ص ١٧١ ) كما قدمت عصية العرب لمهد  
المعصم ، فاستظهروا بالموافق من الترك وديار والديلم وغيرهم . وإذا من العصية قيام الدولة ، وحفظ  
قوتها ، وحمايتها .

العصية والدين : ويرى أن حلدون أن الدعوة الدينية شأنها شأن الملك وشأن كل أم تحمل

عليه لكانه من غير عصية لاسم ، والأديان مع أنهم مؤيدون بالخوارق لاد لهم من العصية ، وفي الحديث  
« ما بنت إلا في حمة من قومه » ، وكذلك تريد الدعوة الدينية الدولة قوة على قوة عصيتها ،  
لأن الدين يقضي على التناهي والتعاضد ويوجد الترجمة .

الأسس لمصوبه للدولة . وهذا ما تقدم نستطيع أن نبين وأى ابن خلدون في القوى المتوفرة للدولة ،

ويقول مؤيد كرم ، أن من حلدون يحمل القوى الأديان في الدولة شأن لا يقل عن القوى المادية ؛ والقوى  
الأدوية هي . العصية والدين ، والعصية تحمط تماذك أفراد المصم وهي التي تفرق قوة الدولة وعادها ،  
ويجى عصية في الأهمه الحق ، وذلك أن الدولة تؤسس بالصح وسكن ككرة القائل ذب لعصية تمنع  
استحكام دولة فيها لكثرة الأهوا . ولأن كل عصية تكون معه لأصحابها ، والذوب إذا صرفت إلى  
الدها حصل انقسام واختلاف ( ص ١٧٣ ) وإذا انصرفت إلى الحق المحمد وجهها ظل الخلاف ، والدولة  
الدينية لا تسلا لمظنه تلك تسبها الدين . إما من سوء أو دعوة حق ، لأن الدين يوجد الشعور ويقضي  
على الحد من المصائب

ويستطيع أن على طريقة رعاية من مذهب ابن خلدون فلاحه للاضطراب الآتية على مثل ما فعله

الأساد مؤيد كرم

سأ جماعة يدفع عزيمة لأصحاب على صغر عددها الإنسان فتشأ لأشده ولقلة ، ثم تنصب دولة  
وتنشأ الرياسة وذلك ، ومن حلة من حلة النفس في حلة الإفاضة ، أي تمتشي مدة ، ثم يأخذ بالثرف  
الذي يصعب حياه المصاهرة ، ولا ترب حرق حتى تعصدها حتى نفسها فاحصارة بها بطور بدنه ،  
وليك وما يصعب من مريد بالحمد ودرع لأبواب لمقربين ، ويدي على إله من ربهم ومن قبل التحصيل  
نراهم تلك ، مما يدرج له طبع بشر ، وما يحصل منه من ركوب الناس في الدعوة ولراية ، وما يبرهن  
في ذلك من صفة الأخلاق ومصارف المشهورات ، ودهاب حتى لبيانة وتنشعة ، كل عهد يؤمن صرم للدولة  
حتى يأبى سبب حتى يقبولى عليها ، فاحصارة عاهه صبر ، وهي مؤيدة صاعده .

ويستطيع أن يلاحظ أيضا من مذهب ابن خلدون أن حلدون زمانا محدوداً لا تتعداه ، ولا تعارض  
كقطة النصاب والمهاجم ؛ ولها مكان محدود لا تتجاوز ، ويجد في تحمل ابن خلدون لأخلاق البدو ، وأثر  
حياة البداوة في نفوسهم ، وفي محبته غناه المصاهرة وتأثيرها في أخلاق الناس ونفوسهم ، موضوعاً شاملاً ؛  
وكم يحسن لو يحاول نصيب مذهب ابن خلدون على صراط الحديث .

## ٢ - العرب والفلسفة النصرانية في العصور الوسطى

### ١ - الموقف السياسي ، اليهود :

العبيدة لم تستمر ، وفي الحروب التي قامت في أسباب بين الصاري والمسلمين ، كثيراً ما حُلب لب الصاري حُلّ عبيت البربر ؛ وكان من فارس مصرى قضى ٣ أيام العبادة التسعة مع حساء حررية . ولكن الفاتحين إلى حيث تأثرهم بالخيرات السادية واللدات الحسية تأثروا سحر الثقافة العقلية ، وهذا عمّ العرب عموماً حلالة في نظر كثير من المتعطلين للمعرفة .

وظهر اليهود سوع خاص وسطاء في هذا الأمر ؛ وكأولاً قد اشتركوا من قبل في كل مراحل الحضارة العقلية عند المسلمين ، وكان كثير منهم يكتبون باللغة العربية ، وترجم آخرون كتب العرب إلى اللغة العبرية ، وجمع الفصل في لقاء الكثير من كتب الفلاسفة الإسلاميين إلى هذه الترجمة .

وقد نامت فلسفة اليهود دروة بموتها مُنمّته في شخص ابن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤م) الذي حاول أن يوفق بين مذهب أرسطو وبين العهد القديم ، وذلك تحت تأثير الفارابي وأن سيبا في العاقبة ؛ وكان أحياناً يستخرج النظريات العيسوية بالاستدلال منصوص الوحي ، وأحياناً أخرى يحمل فلسفة أرسطو مقصورة على ما يتعلق بهذه الأقسام ؛ أما ما وراء ذلك فيسمى أن يؤخذ من الكتاب المرسل

وأحد اليهود بمخط من معالجة العلوم في الدول الإسلامية أيام ازدهارها ؛ وقد تمتعوا بانتساح من جانب المسلمين ، بل تابوا الخطوة عديم ولكن مكانهم بدلت بعد انهيار تلك الدول وتدهور الحضارة . وأحد الأمة المنعصون بطاردوسهم ، فعرو لاحقين إلى الميلاد النصرانية ، ولا سيما فرنسا الحويية ليؤدوا رسالتهم في نشر الثقافة

### ٢ - بالرمو وطلبته :

التي جاء النصراني بالعالم الإسلامي في مقلتين : إيطاليا الحويية وإسبانيا ؛ فكانت علوم العرب تُدرس بشغف في قصر الإمبراطور فريدريك الثاني (Friedrich II) ، في بالرمو ،

وبذلك حُصرت في مَنسُول اللاتينيين وقد أهدى الإمبراطور واثنه مانفرد (Manfred) إلى جامعات بولونيا وباريس تَرجَماتٍ لكتب فلسفية ، بعضها مترجم عن العربية ، وبعضها أيضاً عن اليونانية رأساً

ولكن حركة الترجمة في أسبانيا كانت أكبر من ذلك خطراً وتأثيراً ، فكان في مدينة طليطلة عندما فتحها الصاري ، مكتبة عربية حافلة بالكتب في أحد لماساحد ؛ وقد لفت شهرة هذه المكتبة ، من حيث هي مركز للثقافة ، أقصى البلاد المصرية في الشمال وها مجد المستعربين واليهود — وقد تحول منهم إلى المصرية ، وكذلك مجد المسيحيين الأسماء ، يسمون حساً إلى حب وتعاون رجال من جميع البلاد ، فكان من القائمين بالترجمة مثلاً : جاسا الأسباني Johannes Hispanus ، وحديب لينوس Cundisalinius (النصف الأول من القرن الثاني عشر ميلادي) ، وجرارد الكريستولي Gerard von Cremona (١١١٤ — ١١٨٧) وميخائيل الاسكندري Michel der Schotte ، وهرمان الأسباني Hermann der Deutsche (بين ١٢٤٠ - ١٢٤٦)

وإن تصننا معلومات مفصلة كافية عن جهود هؤلاء الرجال ، وستطيع أن تتبر ترجمتهم صحيحة بمقدار ما كان يوجد لكل كلمة في الأصل العربي أو العبري (أو الأسباني أيضاً) مقال في اللغة اللاتينية ، غير أنها في الحقيقة لا تترجمهم دقيق لما يُترجم وعسير على من لا يعرف اللغة العربية أن يتعب على ما دون فهمها من صعوبات ، فقد احتفظ المترجمون ببعض الكلمات العربية ، وبكثير غير ذلك منها ، فبذت كالسجوح كما أنهم حوّلوا أسماء الأعلام إلى حذ يُفسر مع ترفيق . وقد يجوز أن هذا كله قد أحدث اضطراباً عظمياً في أذهان من كانوا يدرسون الفلسفة باللغة اللاتينية ، ولم تكن الاضطراب لدى أحدثه الأفكار الجديدة التي فتحت عليهم أقل من ذلك .

وكانت حركة المترجمين تسير في الحقيقة إلى جانب عدة الدوائر المصرية خطوة خطوة ، وكان سيرها على نحو شبيه بما لاحظناه عند المسلمين في المشرق والمغرب (انظر ب ٦ ق ١ ص ٢) وكان أول ما ترجم هو كتب الرياضيات والتنجيم والطب والفلسفة الطبيعية وغير النقص ، ثم انصمت لذلك كتب منطق وما بعد الطبيعة . وأحد الناس

فيما بعد يقتضون شيئاً فشيئاً على مؤلفات أرسطو وشروحها : على أهمها كأول الأمر يؤثرون شتى أنواع الكتب التي تيمى وراء الأسرار .

وقد عرفوا الكندي ، واشتهر عدم طسا وسجما : وأثر ابن سينا من طريق آرائه في الطب وفي علم النفس الحسى وفي الفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة أما الفارابى وابن سينا فكان تأثيرهما قليلا ، إذا قيس تأثير ابن سينا ثم جاءت أحيرا شروح ابن رشد على مذهب أرسطو ، وكانت شهرتها وتقديرها إلى جانب القيمة التي نالها قانون ابن سينا في الطب أبقي أثرأ وأدوم مدة .

### ٣ - العرب في باريس :

والآن نستطيع أن نقابل : ما هو فصل اللطيف على الفلسفة النصرانية في العصور الوسطى ؟ إن الإجابة عن هذا السؤال ليست في الواقع مما يقصده في هذا البحث اندرس ، وهي عن عالم مداته ، يتطلب مشقة المكوف على قراءة مخطوطات كثيرة ، لم أقرأ شيئاً منها . ويستطيع أن يقول بوجه عام إنه قد اكتشف لخصارى العرب من ترجمة كتب العرب شيئاً حديداً من جهة حصل النصارى على مذهب أرسطو في المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة على صورة أكل مما كان عدم من قبل : غير أن هذا لم يكن له إلا شأن قصير الأجل ، على ما كان فيه من حافر إلى البحث الفلسفى وقتاً قصيراً ، ذلك لأنه بعد قليل من الزمان ترجمت جميع كتب أرسطو عن اليونانية رأساً إلى اللاتينية ترجمة أحسن بكثير مما ترجم عن العربية أو غيرها . أما أثر العرب فهو أن النصارى ، بعد قراءتهم مؤلفات العرب ، ولا سيما ابن رشد ، صاروا يرون في نظريات أرسطو رأياً خاصاً ، فاعتبروها الحقيقة العليا ولم يكن مدّ من أن يعصى هذا إلى تصادم بين علوم العقائد وبين الفلسفة ، أو إلى إخراج ومسيرة بينهما ، بل كاد يؤدى إلى إسكار العقائد الكنسية . وإذا فقد كان تأثير الفلسفة الإسلامية على تطور العقائد الكنسية في العصور الوسطى حافراً من ناحية ، وعاملاً على الهدم من ناحية أخرى : لأن عم الكلام والفلسفة لم يستطع أن يسير في النام النصرانى مستقيماً ، كل على جادته لا تتعرض لصاحبه ، كما قد حدث عند مفكرى الإسلام .

ثم إن علوم العقائد النصرانية كانت في القرون الأولى من نشوئها قد أفرطت في أحد الفلسفة

اليونانية ، [ حتى أصبح الاعمال بين الدين والفلسفة غير ممكن ] ؛ بل كانت تستلجم فوق هذا من تهمة أشياء قبيحة أخرى ، وكان همم الفلسفة اليونانية أسهل على العقائد الإسلامية البسيطة [ التي ليس فيها كثير من الآراء الفلسفية ] منه على العقائد النصرانية المركبة [ بما فيها من فلسفة ]

وحين بدأ تأثير العرب يظهر في القرن الثاني عشر اصطفت علوم العقائد عند النصارى مصفوفة أفلاطونية جديدة ، تدرجها صفة أو عطيية وظلت هذه الصفة ماقية عند الفريسيين إلى القرن الثالث عشر والبرعة الأفلاطونية اميناعورية في الفكر لإسلامي نشه هذا تمام الشبه وكان ابن حنبل ( اطرب ٦ ف ١ ق ٢ ) عند داس سكوت Duns Scotus حجة من الطرار الأول أن كار الدومينيكان ، وها ألبرت وتوما Albert und Thomas اللذين قررا مستقبل المطريات الدينية ، فقد أحدا عذهب أرسطوطاليسي معتدل ، على صورة تتفق مع الكثير بما عند الفرائي ، ولا سيما مع ما عند ابن سينا

وفي منتصف القرن الثالث عشر ظهر تأثير عظيم مصدره ابن رشد ، وكان ظهوره في باريس ، مركز النقطة المطيعة النصرانية لذلك العهد وفي عام ١٢٥٦ م كتب ألبرت الأكبر Albert der grosse مصرحاً لابن رشد ؛ وبعد خمسة عشر عاماً كتب توما الأكويني Thomas von Aquin منهاجاً أنوع ابن رشد ، وكان رعيهم سيحجج البرهني Siger von Braabant ( سيع منذ ١٢٦٦ م ) ، وهو عضو كلية لأداب في باريس . ولم يتراجع سيحجج عن متابعة مذهب ابن رشد إلى آخر نتائج المنطقية . وكان ابن رشد قد أسس ، وكذلك سيحجج سقد ألبرت لأكثر ، ويفقد القديس توما ، ولكنه قدما في احترام كبير وهو يفرح بصوغ اللوح ؛ ولكنه يرى أن العقل يؤيد ما ذهب إليه أرسطو في مؤلفاته ، كما شرعها ابن رشد ، في النقط المنتهية على أن مذهبه اعلى ما فيه من دقة لم يخصص عصاه اللاهوت ، فتعقته رجال التعيش ، ويظهر أن ذلك كان بايعار من الفريسيين ، ولعلمهم أرادوا بذلك أيضاً أن يحاربوا في شخصه مذهب أرسطو الذي كان يتبعه به الدومينيكان . مات في البحر في مدينة أرويتو (Orveto) بين عامي ١٢٨١ م

١٢٨٤ م . ومن الخائزان دانتى لم يكن قد عرف شيئاً من زندقة صاحبها سيجر ، فوصفه  
في الحقة ممثلاً لآخر الديوى

أما ممثلاً للفلسفة الإسلامية العظيمة ، فقد لقيها دانتى في رواق الحجيم ، مع  
عطاء اليونان والرومن وحكايتهم ؛ وان سببا وان رشد حاتمة هما الفلسفة العظيمة . الذين  
ساروا على أثر الفلسفة الوثنيين ، والذين كثيراً ما ارتفعت إليهم نظرة الأجيال التالية  
مثل دانتى بعين الإعجاب .



## تعليق

هامش رقم ١ ص ٢٣

كان ولس العارضي هذا نصرياً بطوراً مضافاً لمعارف الفلسفية وندسه ، وكان في خدمه كسرى ، وهو في مقدمته كتاب اسطق ( راجع بحث كراوس اشر به في بي )  
 يمتدح النسخه ويقرر أن اللهاة الدينية متعارضة في مسائل مثل وحدانية الله وقدره  
 على كل شيء ، وحلقه به ، ومثل عدم لاهه وأبديته أو خلقه من مادة أو من لا شيء ، ومثل  
 لاختيار الإنسان ، ثباته ونفيه ، بحث لا يستطيع الإنسان أن يصدق كل هذه المعتقدات معاً  
 أو بعضها دون البعض ، وتحت لا يكون ثم سبل إلى يكون رأي واضح فيها ، فهي لا ت  
 تحيط بها الشكوك ، وهناك بجزء من موسى بن موصو ، المد ، وهو تقرب الواضح لعله ، وبين  
 موسوع الإيمان ، وهو ليعيد عبر الظاهر وغير المعروف بالبحث ، ويرى أن العلم أوثن من  
 الدين وأولى بالتفصيل ، خصوصاً لأن مؤسسينه بحثوا في مسائل ليس مجردوا العلم من  
 عناصر الدفاع بقومهم . سمعوا فيه بعد ما نحن مؤمنون به لأن مجرد إيمان ، وتنتهي ولس  
 إلى أن المعرفة اعلمته أني من الدينية وأثن

على أن أحد في باب رويته من كتاب كليله ودمه وهم تضمنه هذا الباب من تاريخ  
 حياه هذا الطلح ويحتة عن مثل أني نفسه ، متدح العمل فاعساره أحسن وسيلة للمعرفة ،  
 والإشارة إلى عدم اليقين في المعارف الدينية وإلى تناقض الأدیان ، وكذلك بعد رسم ورامح  
 الحياه ماضية من طريق مباشرة مهمة ، فهمه بحياه الإنسانية ، وذلك خارج حلقات الأدیان ،  
 لكن مع ص . روحها وبسبب الخلقه  
 وقد اختلف الباحثون في أصل هذا الباب .

فأما البيروني فهو في كتابه عن علوم الهند ( تحقيق ما للهند من مقولة ص ٧٩  
 من الطبعة الأوروبية ) يذهب إلى المذهب زيد في باب رويته في ترجمته لكتاب كليله ودمته ،  
 قصداً منه إلى « شككك مثنى المعتقد وكسهم لندعوة إلى مدح انسانية » . وهو بعد أن  
 يقول ما يرحح معرفته لكتاب كليله ودمته في لأصل الهندى والعارضى ، متمنياً أن كان تسكن  
 من ترجمته ، يقول عن ابن المقفع إنه « إذا كان مهبطاً زاد لم يحل عن مثله في نقل »  
 ويتابع البيروني في رأيه عما آخرون مثل « لذلك وحريص على ( أنظر بحث كراوس التالي ذكره

ص ١٤ - ١٥ و ص ٢٠ لمعرفة أسمه كنهها ) وما كان موجود في بعض النسخ أن ابن  
لقمعة قال إن يونس وسعوا بـ رويه في صحاح ابن الأستاذ عند وهاب غيره بك واحد  
هذه القصيدة دون أن يصرح بالبحث عن وضع ما يسميه (أظهر مقدمة الأستاذ عزام لآخر  
وأدق بشره لكتاب كليله وديمة ، وقد أشرف عليها الأستاذ هـ ، ص ٤٦ ، ٤٧ ،  
قاهره ١٩٤١ )

أما بول كراوس فهو في بحثه منشور باللغة الألمانية في مجله ابن سينا اشرفيه التي  
يصدر في روما P. Kraus : Z. Ibn Al Muqaffa Rivista deg Studi Orientali Vol. XIV (1933-34) p. 1-20  
يذكر في مقدمة بولس الفارسي لمنطقه ،  
شير بل ما يذهب ويذهب في رويه من شبه صحاح ، كما يذكر في رويه بولس كما  
بمعاصرين ، وما في بلاد كبرى في شروين ، حيث يفسر ، مع لفظ ، في حسب  
أي كراوس أن يكون معناه من وجه غريب كبرى ما كان منه من ربه الألف وسيره  
الملك والاختلاف لقوله ، وأن يكون رويه كان يـ ما بـ بولس ، وحسن ابن بقمع ، في  
رى هذا بحد منه ، أن يكون ، ويستوعب ما كان مائة في لاسن اليهودي ، وحصل من  
ذلك مناسبة لبث أنه خاصة ولكن هذا لا يبرهن لا هو ، إلا إذا ثبت وجود ما  
وه على نحو ما في الأصل الفارسي ، لكن هذا لا يصلح مدعى على أنه يمكن  
من تحقيق ترجمة ترجمته لـ ما به الأولى استويه عن عهده ، معرفة إن كان ابن  
قد ردوا ما رويه حمله وسكن في أغلب النسخ بـ بولس ، وحسيني ، في ترجمته  
سريانية ما عومر إن مير أهما ، والباب لا زال مفتوحاً للبحث .

ولا نستطيع بحث ما صحاح ما سلكه البيروني من فيه ، لأنه في أغلب النسخ  
عرف الأصل الهندى وعاشى عهده ، وهو يدق ذلك ، العالم الحق الذي لا يلقى الكلام  
إلحاقاً ، فلا بد أنه لاحظ أن ابن بقمع يدب رويه في الترجمة العربية أو أنه أتبعه في  
الكتاب ، فحاشا ، إذ فرض أن ابن بقمع كان قد عرف بعض حـ رويه أو بعض ما شبه  
رويه عند بولس أو غيره ، وإن بقمع مذهب ما يرويه عند غير بيروني وقبل عصره ، فلا يمكن  
برئته من تهمة زياده ما رويه ومن تعصبي في إراءه ، لبث رويه هو ، إلا إذا أكد الأصل  
اليهودي في ذلك ما قصة وضع ما رويه أي نتجس في أن هذا الطيب أراد ، بعد أن  
طلب الملك الفارسي منه أن يجمع من المكافاة ما يريد ، أن يصل إلى منتهى شرفه بأن  
يكافئ الملك ورده ، رجوعه بكتبه ترجمة رويه لتكون أول ما من لكتاب ، وهي قصة



يلا عرف ، ولا سبع ما لا يعرف ، ثم يتعق من السؤال والطرح ، ومن رونه ان كلاً يدح  
 ديه وسم دس من حاله ، إلى أنهم « بالهوى محتجون ، وبه شكلون ، لا باعدل » ، ولا  
 يطمئن غيره بعد هذا البحث في الأدب ولا يجد فيها ثقة بقى يتبعها ، كأنه لم يستطع فهم يدس  
 آياته ، لأن ذلك حجة ضعيفة يحتاج بها كل صاحب دس ، ولم كان هدا . ولم يرص بصاعة  
 الوقت في بحث عن اختلاف الأدب خوف أن يتركه الأجل ، وحرصاً على عدم الاشتغال  
 عن العمل النافع الذي كان عمله ووجوه الآخرة . فبثرت البحث ويقرر أن « يقتصر على  
 كل عمل تشهد الأنفس على أنه » ونفس عليه لأدس » . دى أن سم عقله ، منتبهاً مع  
 انماه الحسية الأدب ، مؤمن بالآخرة والثواب والعقاب وبحود ذلك . وبذلك يتفرغ  
 لخواجه وقته ويخلص لصلاح نفسه ، راساً به جاني و بده النظر في الدنيا وفنائها  
 رغبة في زهد الذي يؤتى سكينه في الروح بتحصيلها من الشروع . وينتظر استكمالاً في عقله  
 وبعد تردد سبب منقته زهد وميعة ، نفس آلام الزهد في حب صحن « روح الأبدوراحته » ،  
 فاستغنى ، وسبحني « مر » فيه بعب حلاوت طوبه » ونسهي رويه من فكره أن الدنيا  
 كلها عابث وبلا . ومن مشهده « لا » لا بد من كونه حسناً إلى أن شرف على « هول  
 المطلع الفطيع المعصل بعد الموت » . ومن كونه الإنسان ، مع أنه أشرف الخلق وأفضله ،  
 « لا تنفذ إلا في شر ولا يوسف إلا به » . « ذلك في » الدنيا الملوثة . فسك وبلا . وشرواً  
 ومحاول « نسهي إلى هدفها . رب بحاله » وإصلاح ما يستعج إصلاحه من عمله ،  
 عنه صادق في اسمه ، ما يحب فيه إصلاحاً على هذه وسطاً على نفسه وأعو . على أمره »  
 وتجد في بعض نسخ كتابه وشمه برص سكت . ( لأن النسخ ) مطبوعاً هو كتاب  
 القارى على أن ينتفع برصه ، « لأن على لا » من « وعرضه حبط من نصائح وحكم  
 قد لا تظلمه بطله منصفه هو » ، كأنه قد بحث على ما يريد ، مثل قوله « نسهي بصدق  
 ألا نفس من كل حد حد ، ولا معادى في احد حد » نفس عنه نمره ، حتى يشار به لصواب  
 وسوسو صبحه الحقيقة « ، وذلك في كتابه حكاه . ونصائح سائر القارى العارى  
 « فالواضح أن لمحة باب رويه وعرض من نفع لا بد من محلا بشتة فيه بقصد ر إليه  
 من وجهه ، وفي عدد » من حيث بعض نصائح حفية ، نفس روح التي تحدها في كتاب  
 الأدب الصغير والكبير .

ومهما يكن من شيء فإن هذا الباب يدس آخره أو وسعه ان ينفع كان له شأن في  
 مشكلة العلاقة بين الدين والمثل في الإسلام ؛ ويجب أن يُقدَّر هو ومقدمة بولس الفارسي

لطقه ، تقدر خاصاً في شغلي بالتطور المعكرو عند المسلمين ، خصوصاً لأنهما قد عالما ، يرجع أحدهما إلى أوثر المعصر العيسى ولا أكاد أشك في أن باب ررويه كان نقطة بداية لأراء أوسع وأكثر ، نحن نجد فيه أفكاراً وعبادات وملاحظات مما يحده بعد عصر ان النقع عند معكروين آخرين ؛ فكلامة عن ترجيح صفاته الأند على الذمة الزائلة هو ما يقوله الأخلاقيون والدافعون عن الإيمان بالآخرة كآنى الملا- والسراى ، وما يقوله في مدبر الإهد والإيمان ، مستند إلى وصف اليؤس الإنسانى وكونه مدعاة إلى الاحتياط بالإيمان والعمل للخلاص من الدنيا ، به نظير في المعكر العربى بعده وفي المعكر الأوروبى أيضاً ( يسكال ) ، ورعته الزهدية الخلقية التى تقصد إلى الإصباح ، وكذلك وصفه جهاده معه وترتبته وحرره لها ، شبه صبح لأخلاقيين والزهاد ، وتصوره آلام الإنسان طول حياته واستحقاقه بالحياة ووصفه حال عصره واثقال- القيم فيه وزاحم قوى الخير وصفاته وظهور قوى الشر وصفاته — كل هذا يدكر ، مما يصادفه بعد ذلك من آراء الناشئين الساحطين على الحياة وعلى عصرهم كالزارى وأى الملا ، ومن اقرب أن موقف ررويه مع نفسه ومراحته لها ، وهو يردد بين السبر نحو مثله الأعلى والاضمحلال إلى ما هو فيه ، شبه موقف العربال ، كما يتحكيه في سفد ، شهاً مدبهاً ، هذا إلى أن عجيد العقل ، كما يحده في باب صفته ررويه وفي باب ررويه وفي عرض الكتابات لاس مجمع ، ومحاولة الاعتماد عليه في إنشاء وجهة نظر في الدين والحياة الخلقية ، وما يطوى عليه ذلك من نقد لطاهر الأديان ، واتحاده مع عقيدة دسية ومقياس خلق على أساس العلم والعقل في مقدس ما حده به الوحي ، كل هذا يحده عند الله به في شىء من الاعتدال كما يحده وسج عند لتطريق من المقيمين المتمردين مدان ار اودى حتى إلى الملا .

ومما يربده في ثأثر هذه نقضت من شأن أن كتاب كلية ودعته كان ولا يزال كتاباً واسع الانتشار بين جميع طبقات الشعب .

والآن لئلا بعد هذا الاستطراد الطويل إلى الشككة التى يشيرها بولس أو ررويه أو ان انقع - في آىهما أو مستعلاهما - حول قيمة المعرفة الدسية والفلسفية ، هذه الشككة من حيث وصفها فاسدة فلسفى بين الآراء الفلسفية من اختلاف أهل عما بين الآراء الدينية في داخل الدين الواحد ، هـد من جهة ومن جهة أخرى فإن الأديان الكدرى الحقيقية ، خصوصاً الأديان الموحدة ، متفقة في مسائل أساسية يمكن اعتبارها دسية فلسفية في وقت واحد ، ومن : الإيمان بالله الذات الخالقة ؛ وبحياة بعد هذه الحياة ، مع ما يقرر بذلك من وجود الروح ووجودها ؛ وبملافة بين الخلق وبين سى آدم مطهرها الوحي وما يحى به ، وبالقيمة المطلقة

للمسلم الخير ؟ وماذا الإنسان ، مهما قيل في مسألة أنه مختار أو محبور ، يحسن في نفسه بالقدره ، فهو على ذلك مكلف .

والأديان تختلف بعد هذا في تصور هذه الأشياء . وفي إصرار كل فريق على صحة رأيه ؛ فهل يمكن القول بتعارض أصول الأديان الحقيقية فيما بينها أو تتعارض مع الفلسفة الصحيحة ؟ وهل تم عن توسيع المعرفة العلمية التي هي أشبه بمغامرات للمعرفة بينها خلاف كبير ، فمعرفة الدينية ؟ وهل قررت الفلسفة الصحيحة يوما ما تناقض الأصول العميقة للأديان من حيث عقيدة والعمل ؟

فهرس الاعلام

آدم (عليه السلام) : ٢٥٨  
 ابراهيم (عليه السلام) : ١٩٩ ، ١٩٤  
 ابراهيم مذكور : ١٢٨ ، ١٣٦  
 ابراهيم النظام : ٧٩ ، ٧٦ — ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٦  
 ٨٧ ، ١١٣  
 ابراهيم : ١٨٩ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨  
 ابن ربه : ٢١٧ — ٢٠١ ، ٢٠٦ ، ٢١٣ ، ٢٨٦  
 ابن حنون : ٢١٦ ، ٢٨٧  
 ابن حبرون : ٢٤١ ، ٢٦٠  
 ابن خالان : ٢٤٨  
 ابن خلدون : ٢٧٢ ، ٢٨٣  
 ابن اراوذي : ٢٩٣  
 بن رشد : ٢٢٩ ، ٢٤١ ، ٢٤٦ — ٢٧١  
 ٢٧٢ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨  
 ابن مسعود : ٢٧٣  
 ابن سينا : ١٣٦ ، ٣٨٠ ، ١٣٧ — ١٥٩  
 ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٤ ، ١٩٦ ، ٢٠١  
 ٢١٥ ، ٢٣١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٦ ، ٢٥٠  
 ٢٥٦ ، ٢٤٩ ، ٢٦٢ ، ٢٦٥ ، ٢٦٧  
 ٢٧٠ ، ٢٨٤ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨  
 بن طاهر : ١٥٤ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥١  
 ٢٥٥ — ٢٦٠ ، ٢٦١  
 ابن الفارض : ٨٩  
 ابن مسكويه : ١٦٩ ، ١٧٤ ، ١٩١  
 ابن المقفع : ٧٣ ، ٣٩ ، ٢٨٩ ، ٢٨٩  
 ابن ميمون : ٨٣ ، ١٠٠ ، ٢٨٤  
 ابن ابي عمير : ٢٦٠ ، ٢٩١  
 الأبهري : ٢٤٣  
 أبو البركات بن كبر : ٧٧  
 أبو بشر بن موسى : ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١  
 أبو بكر بن ابراهيم : ٢٤٨  
 أبو بكر الطائفي : ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١  
 أبو بكر بن الصائغ : ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١

أوجست مولر : ٢٧٩ ، ١٩

أوريس : ٢

أورسو : ٢٨٧

أوعطين : ٢١٩ ، ٢١٨

بل : ١١

باريس : ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧

باجدي مافودا : ٢٤٦

باسكان : ٢٩٣

بلاي (أونكر) : ١١٣ ، ٢٢٣

بارمو : ٢٨١

بانت بمر : ١٤

بحاري : ١٧١

بدوي . صمد ارمي : ١٩

برو : ٢٨٩ ، ٢٨٩

برنس : ٢٢٣

برمكوب : ١٤

بروس : ٢١

بسي : ٨٨

لصرة : ٢٨ ، ٧

طرس لفس : ١٧٤

صديدي : ١١ ، ٢٤ ، ٩٩ ، ١٥ ، ١٥٩ ، ١٥٩

١٩٧ ، ٢٤٦ ، ٢٦٩

صدد : ٧ ، ٩ ، ٦ ، ٢

طراط : ٢١ ، ٩٩

نكر : ٦ ، ٧٣

بلاسيوس : ٢١٦ ، ٢٥٣

بندس : ٢

سو . براتيل : ١١ ، ٢٨٤

ب . لأعب : ٩

سوئيه : ٩ ، ١٠ ، ٢٢ ، ٢٤

سو جدي : ٩

سو رن لبري : ١٩٣ ، ١٩٤

بولس القارسي : ٧٣ ، ٢٨٩ ، ٢٨٩ ، ٢٩٧

جوب : ٢٨٥

بوج (الأب) : ٧١٧ ، ٧١٧

بيرون : ١٧٧ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٥ —

٢ ، ٢٨٩ ، ٢٨٩

أرحميد : ١٩٧

أرسطو : ١٧ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٢٧

٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٤

٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٣

١٣٧ ، ١٤٠ — ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٥

١٥٥ ، ١٦ ، ١٦١ ، ١٦٦ ، ١٦٧

١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٢ ، ١٧٦ ، ١٧٨

١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٤

٢٤٩ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٦٧

٢٦٩ ، ٢٨٦ ، ٢٨٦ ، ٢٨٦

أسال : ٢٥٧ ، ٢٥٨

بمداني حبي : ٢٤ ، ٢٥

إسحاق بن رزقه : ٢٠

الاسمرايبي : ٩٨

اسكندر : ١٩٤

الاسكندر الاوديسي : ٧١ ، ١٣٣ ، ٢٦٣

الاسكندر الأكبر : ٢٧

لاسكندر : ١٦

اسكندر : ٨

إسبند : ٢١٨ ، ٢٦١ ، ٢٧٣

الأشعري : ١٦٤ ، ٨٩ — ٨٧ ، ٨٨ — ٨٨

٢٥٥

اصفهان : ١٥٧

أمانادغون : ٧ ، ٢١٢

ألفه : ١٧٤

ألامون : ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ١٣

٩٩ ، ١٤ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١٨٥

١٥٧ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٩ ، ١٦٩

٢٦٣ ، ٢٦٩

أنطونين : ١٥ ، ٢٤ ، ٣١

أنطون : ٢١ ، ٩٩

ألدب لأكر : ٢٨٧

أليسانا : ٢٦١

أسادوقليس : ٢٩ ، ١٩١

أنطاكيا : ١٦

سكندروس : ٢٩

أهرون القس : ٨

أورميج : ١



می بی بختان : ۱۷۹ ، ۱۸۸ — ۱۸۹ ، ۲۰۶  
یا صدها

دیس : ۸۳ ، ۸۴ ، ۸۵

خالک بر رط : ۲۲ ، ۸  
حرمش : ۱۷۴  
لعل ن آحد : ۳۹  
الحواری : ۲۷ ، ۲۳۶ ، ۲۴۳  
الحیات : ۱۶

وحدی : ۱۶۱  
نو کدهس : ۲۷  
سپورلنک : ۲۷۱  
تدیان : ۱۶  
نوما ( انکدیس ) : ۲۸۷  
نوس : ۲۷۲ ، ۲۷۳

دائی : ۱۵ ، ۲۶۲ ، ۲۸۸  
داس سکوت : ۲۸۷  
داود الحواری : ۶۹  
دشقی : ۶  
دهره : ۱۲  
الدومسکان : ۲۸۷  
دیرهی : ۱۶۲ ، ۱۳۶  
دی عوی : ۱  
دعربط : ۱۰۵  
دیوسیسوس : ۲۷

ثابت ن فره : ۳۹ ، ۱۳۶  
تاسطوس : ۱۷۶ ، ۱۶۳ ، ۲۶۷

اساحط : ۳۹ ، ۷۹  
اسوس : ۲۵ ، ۲۸ ، ۱۹۹ ، ۱۶۹ ، ۱۶۸  
الحائی : ۷۴ ، ۸۲  
چرم : ۵۰  
حلس : ۱۳۲ ، ۱۳۳  
خند اسافور : ۲۰

رازی ( الطیب محمد بن زکریا ) : ۱۰۳ —  
۱۰۷ ، ۱۹۸ ، ۳۰۸ ، ۲۹۳  
رازی ( اوجاقم ) : ۱۰۴  
رأس عین : ۱۸  
رمه : ۱۱ — ۱۲  
رشد : ۱۷ ، ۸۱۳  
رها : ۱۷ — ۱۸  
وسو : ۱۶۵  
ربر : ۲۶  
سان : ۴۶

خندیسالوس : ۲۸۰  
حون : ۶۴ ، ۲۱۳ ، ۲۱۹  
حورحسین : ۲۱  
حولد هر : ۱ ، ۵۰ ، ۶۷ ، ۱۶۸  
حدن ملویون : نظر نمی نهوی  
عوی : ۲۱۵  
هررد سکرتوس : ۲۸۱

راوست : ۱۱۴  
اربعین : ۱۱۳  
رهن رفاعة : ۱۱۳

الحاکم ( الخليفة ) : ۲۰۷  
حیش ن احسن : ۲۵  
حراول : ۱۸ — ۱۹ ، ۳۸  
حرری : ۶۵  
الحکم الکالی : ۲۴۱ ، ۲۴۵  
الحاج : ۸۹ ، ۹  
حلب : ۹  
حمدان قرط : ۱۱۰  
حنفیة — حنفاء — حیمون : ۱۹  
حیون اسحاق : ۷۴ — ۳۵

سالمه : ۲۱۴



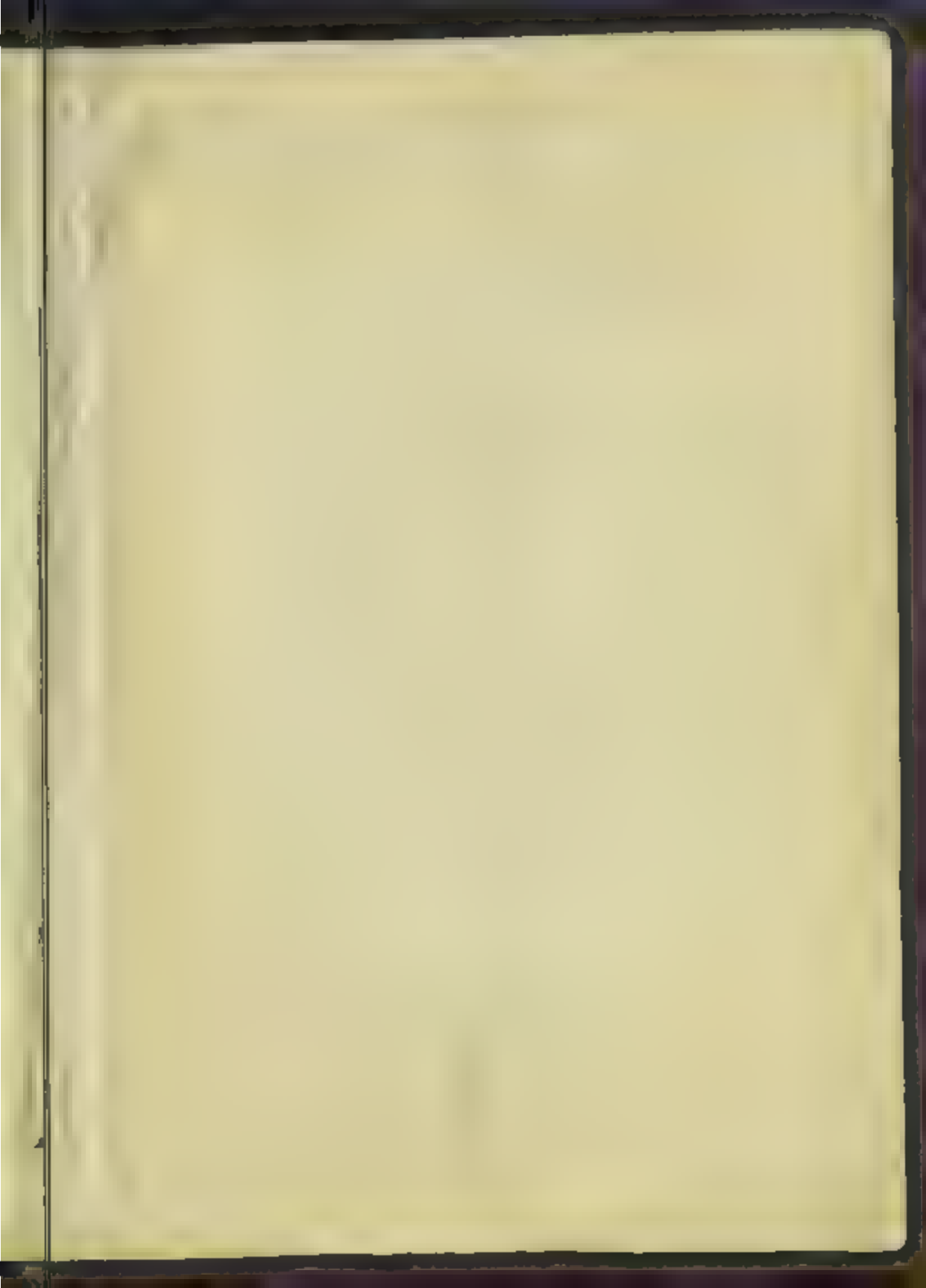
۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳	فردیر یوس
۱۵۰	فوریس
۳۸	فوریس
۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱	فوریس
۱۹۶	فوریس
۲۵۵	فوریس
۳۶	فوریس
۱۹۶	فوریس
۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳، ۱۵۶۴، ۱۵۶۵، ۱	

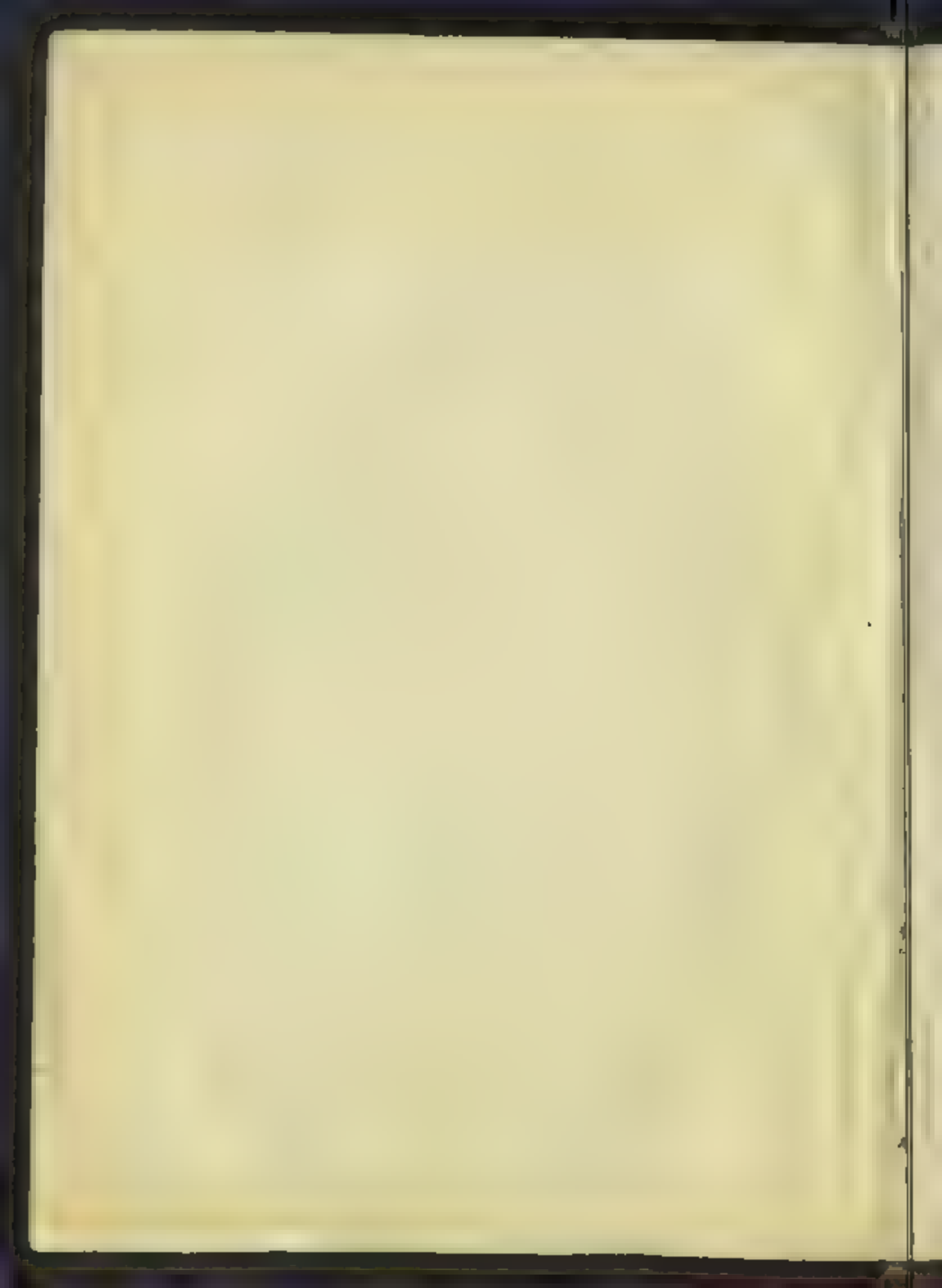
- نامبر خسرو : ١٠٧ ، ١٠٥  
 مسدودہ : ١٧ ، ١٨ ، ٢٠  
 نصیب : ١٨  
 نظام : نظر براہم النظام  
 نظام الملک : ٢١٤ ، ٩  
 روح بن منصور : ١٧٤ ، ١٧٥  
 وفدک : ١  
 سلسلہ : ١٦٣  
 ہاروکر : ٤٦  
 عہد نامہ الہامی : ٢٨  
 حمدان : ١٧٥  
 ارمس : ١٩ — ٢٩ ، ٢  
 دور : ١٦٤  
 ہوس : ١  
 ہوری : ٨٠  
 ہومبروس : ٢٧  
 ہیروئوس : ٨٩  
 ہیرویموس : ٢١٩ ، ٢١٨  
 ہوم : ٢٢٨  
 - ی : ١٠٣  
 وسیع : ١٣٨  
 یحیی بن الطریف : ٢٤  
 یحیی بن عدی التلقی : ٢١ ، ١٣٩ — ١٤٠ ، ١٦  
 یحیی بن عوی : ٢١ ، ٢٢٢  
 ردحرد : ١٣  
 یقویہ : ١٦ — ١٨ ، ٢٠  
 حموت الزہوی : ٢١  
 یوحنا بن حیلان : ١٣٨  
 یوحنا الہمشی : ٦ — ٧  
 یوحنا ہیسانوس : ٢٦ ، ٢٨٥  
 یوسف البقی : ٢١٠  
 یوان : ١١

# تصحیحات

مس ١	مس ٥	اقرأ	الانعام
٣ ٥	٧ ١	هامش	٥ : لغة لغز
٤ ٥	٢ ٥		٥ : الفصل
٧ ٥	١٠ ٥		٥ : على الأقل
١١ ٥	١٩ ٥		٥ : التعم
١٤ ٥	٩ ٥		٥ : الاضطراب
١٤ ٥	١ ٥	هامش	٥ : كلمة
١٥ ٥	١٢ ٥		٥ : الاطعام
١٦ ٥	١٣ ٥		٥ : فكاب
١٦ ٥	١٣ ٥	هامش	٥ : لغة
١٨ ٥	٢٤ ٥		٥ : اسمي
٢ ٥	١١ ٥	هامش	٥ : لغة
٢١ ٥	١٦ ٥		٥ : دور
٣٠ ٥	٦ ٥		٥ : اوصح
٤ ٥	١ ٥		٥ : كره
٢٢ ٥	١ ٥	هامش	٥ : لغة
٤٥ ٥	١٦ ٥		٥ : العهد على الاسلام في الاسلام
٤٦ ٥	١٧ ٥	هامش	٥ : دور
٤٧ ٥	٩ ٥		٥ : رجب
٤٧ ٥	١٠ ٥		٥ : رجب
٤٧ ٥	٢ ٥		٥ : رجب
٤٨ ٥	١٧ ٥		٥ : رجب
٤٩ ٥	٦ ٥	هامش	٥ : والأرض
٤٩ ٥	٩ ٥		٥ : نصيب مداس سبعة
٥٢ ٥	١٢ ٥		٥ : ولا في نصيح
٦ ٥	٢ ٥		٥ : أو لا
٦٠ ٥	٢٣ ٥		٥ : فكاب
٦٤ ٥	١ ٥		٥ : لا حذر
١٤١ ٥	٣ ٥		٥ : de cacio
٢ ١ ٥	٢ ٥	هامش	٥ : fur die
٢٣٨ ٥	٥ ٥		٥ : وفي صورة بشر
٢٨٧ ٥	٨ ٥		٥ : Scotus
٢٨٧ ٥	١٤ ٥		٥ : Grosse

١١٤٦  
٥٤٦  
٢٠٤٦

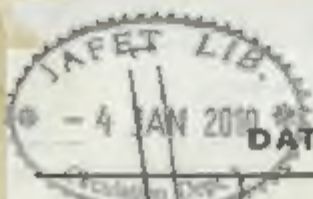




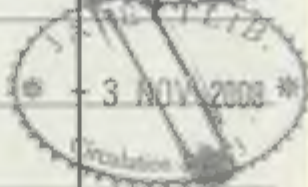








DATE DUE



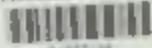
17

21

85

أبو ردة محمد عبد الهادي  
تاريخ الفلسفة في الإسلام

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARY



00877.34

189.3  
B67.2A